élisabeth
roudinesco

¿por qué el psicoanálisis?

PAIDÓS

PAIDÓS CONTEXTOS

Títulos publicados:

8. R. May, *La necesidad del mito*
9. R. Moore y D. Gillette, *La nueva masculinidad*
10. N. Aubert y V. De Gaulejac, *El coste de la excelencia*
11. C. Olievenstein, *El yo paranoico*
12. A. Lowen, *La espiritualidad del cuerpo*
13. A. Lowen, *La experiencia del placer*
14. G. Minois, *Historia de los infiernos*
15. L. Tiger, *La búsqueda del placer*
16. T. McKenna, *El manjar de los dioses*
17. A. Lurie, *El lenguaje de la moda*
18. R. Sheldrake, *El renacimiento de la naturaleza*
19. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
20. C. Wills, *El cerebro fugitivo*
21. E. Debold, M. Wilson e I. Malavé, *La revolución en las relaciones madre-hija*
22. P. Leach, *Los niños, primero*
23. R. Sheldrake, *Siete experimentos que pueden cambiar el mundo*
24. M. Leroy, *El placer femenino*
25. G. Steinem, *Ir más allá de las palabras*
26. E. De Bono, *Lógica fluida*
27. S. Papert, *La máquina de los niños*
28. E. de Bono, *Lógica fluida*
29. A. Piscitelli, *Ciberculturas*
30. A. P. Morrison, *La cultura de la vergüenza*
31. J. S. Gordon, *Manifiesto para una nueva medicina*
32. S. Hays, *Las contradicciones culturales de la maternidad*
33. S. Wilkinson y C. Kitzinger, *Mujer y salud*
34. J. Dominian, *El matrimonio*
35. F. M. Mondimore, *Una historia natural de la homosexualidad*
39. A. Piscitelli, *Post/Televisión*
40. J. M. Terricabras, *Atrévete a pensar*
41. V. A. Frankl, *El hombre en busca del sentido último*
42. M. F. Hirigoyen, *El acoso moral*
43. D. Tannen, *La cultura de la polémica*
44. M. Castañeda, *La experiencia homosexual*
45. J. Muñoz Redón, *El libro de las preguntas desconcertantes*
46. S. Wise y L. Stanley, *El acoso sexual en la vida cotidiana*
47. L. Terr, *El juego. Por qué los adultos necesitan jugar*
49. W. Ury, *Obtener la paz*
53. E. Roudinesco, *¿Por qué el psicoanálisis?*

ÉLISABETH ROUDINESCO

¿POR QUÉ EL PSICOANÁLISIS?





Título original: *Pourquoi la psychanalyse?*

Publicado en francés por Arthème Fayard, París, 1999.

Traducción de Virginia Gallo

Cubierta: Gustavo Macri

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: paidosliterario@ciudad.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí, 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México DF

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Verlap
Comandante Spurr 653, Avellaneda, en abril de 2000

ISBN 950-12-6953-1

Sumario

Tercera parte
EL PORVENIR DEL PSICOANÁLISIS

Las creaciones del hombre son fáciles de destruir, y la ciencia y la técnica que las han edificado también pueden servir para su destrucción.

SIGMUND FREUD

Prólogo

Este libro nació de una observación: me pregunté por qué, luego de cien años de existencia y de resultados clínicos indiscutibles, el psicoanálisis es tan violentamente atacado en la actualidad por aquellos que pretenden sustituirlo por tratamientos químicos considerados más eficaces porque alcanzarían las causas llamadas cerebrales de las aflicciones del alma.

Lejos de discutir la utilidad de estas sustancias y de despreciar el confort que aportan, quise mostrar que no sabrían curar al hombre de sus sufrimientos psíquicos, fueran éstos normales o patológicos. La muerte, las pasiones, la sexualidad, la locura, el inconsciente, la relación con el otro dan forma a la subjetividad de cada uno, y ninguna ciencia digna de este nombre acabará jamás con ello, afortunadamente.

El psicoanálisis muestra una avanzada de la civilización sobre la barbarie. Restaura la idea de que el hombre es libre en lo que respecta a su palabra y de que su destino no está limitado a su ser biológico. Debería también en el futuro ocupar el lugar que le corresponde, al lado de las otras ciencias, para luchar contra las pretensiones oscurantistas que apuntan a reducir el pensamiento a una neurona o a confundir el deseo con una secreción química.

PRIMERA PARTE

La sociedad depresiva

CAPÍTULO 1

La derrota del sujeto

El sufrimiento psíquico se manifiesta hoy bajo la forma de la depresión. Herido en cuerpo y alma por este extraño síndrome donde se mezclan tristeza y apatía, búsqueda de identidad y culto de sí mismo, el hombre depresivo ya no cree en la validez de ninguna terapia. No obstante, antes de rechazar todos los tratamientos, busca desesperadamente vencer el vacío de su deseo. Así, pasa del psicoanálisis a la psicofarmacología y de la psicoterapia a la homeopatía sin tomarse tiempo para reflexionar acerca del origen de su desdicha. Ya no tiene, además, tiempo para nada a medida que se alargan el tiempo de la vida y el del ocio, el tiempo del desempleo y el tiempo del aburrimiento. El individuo depresivo padece más las libertades adquiridas por cuanto ya no sabe hacer uso de ellas.[1]

Cuanto más pregona la sociedad la emancipación, subrayando la igualdad de todos frente a la ley, más acentúa las diferencias. En el corazón de este dispositivo, cada uno reivindica su singularidad negándose a

1. Véase sobre este tema el libro de Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, París, Seuil, 1998.

identificarse con figuras de la universalidad consideradas caducas. La era de la individualidad sustituyó así a la de la subjetividad:[2] dándose a sí mismo la ilusión de una libertad sin coacción, de una independencia sin deseo y de una historicidad sin historia, el hombre de hoy devino lo contrario de un sujeto. Lejos de construir su ser a partir de la conciencia de las determinaciones inconscientes que, desconocidas para él, lo atraviesan, lejos de ser una individualidad biológica,[3] lejos de querer ser un sujeto libre, desprendido de sus raíces y de su colectividad, se imagina como el amo de un destino cuya significación reduce a una reivindicación normativa. Por eso se liga a redes, a grupos, a colectivos, a comunidades sin alcanzar a afirmar su verdadera *diferencia*.[4]

Es la inexistencia del sujeto la que determina no sólo las prescripciones psicofarmacológicas actuales,[5] sino también las conductas ligadas al sufrimiento psíquico. Cada paciente es tratado como un ser anónimo perteneciente a una totalidad orgánica. Inmerso en una masa donde cada uno es la imagen de un clon, ve cómo se le prescribe la misma gama de medicamentos frente a cualquier síntoma. Pero, simultáneamente, busca otra salida a su desdicha. Por un lado se encomienda a la medicina científica, y por el otro aspira a una terapia que cree más apropiada al reconocimiento de su identidad. Se pierde entonces en el laberinto de las medicinas paralelas.

Asistimos también en las sociedades occidentales a un increíble auge de ensalmadores, hechiceros, videntes y magnetizadores. Frente al cientificismo erigido religión y frente a las ciencias cognitivas,[6] que valorizan al hombre-máquina en detrimento del hombre deseante, vemos florecer, como consecuencia, toda clase de prácticas surgidas, ya de la prehistoria del freudismo, ya de una concepción ocultista del cuerpo y del espíritu: magnetismo, sofrología, naturopatía, iriología, auriculoterapia, energética transpersonal, prácticas mediúmnicas y de sugestión, etc. Contrariamente a lo que podríamos creer, estas prácticas seducen más a las clases

2. Esta transformación fue celebrada, hace diez años, por Alain Renaut, en *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989. [Ed. cast.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.]

3. En el sentido en el que Georges Canguilhem emplea este término, en *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 1975. [Ed. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

4. Empleo aquí el término "diferencia" en el sentido que le da Jacques Derrida. Véase la tercera parte de este libro, capítulo 11.

5. La psicofarmacología es una disciplina que se dedica al estudio de sustancias químicas sobre el psiquismo humano.

6. Para la historia de la ciencia cognitiva y de las neurociencias, véase la segunda parte de este libro, capítulo 5.

medias –empleados, profesiones liberales y ejecutivos– que a los medios populares aún atados, a pesar de la precarización de la vida social, a una concepción republicana de la medicina científica.[7]

Estas prácticas tienen como denominador común ofrecer una creencia –y por tanto una ilusión de curación– a personas más bien acomodadas, pero desestabilizadas por la crisis económica, y que se sienten víctimas tanto de una tecnología médica demasiado alejada de su sufrimiento como de la impotencia real de la medicina para curar ciertos trastornos funcionales. Así, una encuesta publicada por *L'Express*[8] revela que el 25 % de los franceses busca ahora en la reencarnación y la creencia en las vidas anteriores una solución a sus problemas existenciales.

La sociedad democrática moderna quiere borrar de su horizonte la realidad de la desgracia, de la muerte y de la violencia, buscando integrar, en un sistema único, las diferencias y las resistencias. En nombre de la globalización y del éxito económico, intentó abolir la idea de conflicto social. Del mismo modo, tiende a criminalizar las revoluciones y a desheroizar la guerra a fin de sustituir la ética por la política, la sanción judicial por el juicio histórico. Así, pasó de la edad del enfrentamiento a la edad de la evitación, y del culto de la gloria a la revalorización de los cobardes. No es sorprendente hoy preferir Vichy antes que la Resistencia o transformar a los héroes en traidores, como se hizo recientemente con Jean Moulin o Lucie y Raymond Aubrac. Jamás se celebró tanto el deber de la memoria, jamás hubo tanta preocupación por la Shoah y el exterminio de los judíos, y sin embargo jamás la revisión de la historia estuvo tan lejana.

De allí una concepción de la norma y de la patología que reposa sobre un principio intangible: cada individuo tiene el derecho, y por tanto el deber, de no manifestar más su sufrimiento, de no entusiasmarse más por el menor ideal a no ser el del pacifismo o el de la moral humanitaria. En consecuencia, el odio del otro se ha vuelto hipócrita, perverso, y tanto más temible cuanto que se coloca la máscara de devoción por la víctima. Si el odio del otro es antes el odio de sí, reposa como todo masoquismo sobre la negación imaginaria de la alteridad. El otro es entonces siempre una víctima, y es por esta razón que la intolerancia se genera por la voluntad de instaurar sobre el semejante la soberana coherencia de un yo narcisista cuyo ideal sería destruirlo aun antes de que pueda existir[9].

7. En *Les Charlatans de la santé* (París, Payot, 1998), el psiquiatra Jean-Marie Abgrall puso el nombre de "patamedicina" a todas las medicinas paralelas que pretenden sustituir a la medicina llamada científica proponiendo una visión "holista" de la enfermedad, teniendo en cuenta, dicho de otra manera, su dimensión psíquica.

8. *L'Express* del 30 de enero de 1997.

9. Véase sobre este tema el esclarecedor artículo de Françoise Héritier, "Les matrices de l'intolérance et de la violence", *De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999, pp. 321-345.

Puesto que la neurobiología parece afirmar que todos los trastornos psíquicos están relacionados con una anomalía del funcionamiento de las células nerviosas, y dado que el medicamento adecuado existe, ¿por qué deberíamos entonces inquietarnos? Ya no se trata de entrar en lucha con el mundo, sino de evitar el litigio aplicando una estrategia de normalización. No sorprenderá entonces que la desdicha que tratamos de exorcizar retorne de manera fulminante en el campo de las relaciones sociales y afectivas: recurrir a lo irracional, culto de pequeñas diferencias, valorización del vacío y de la estupidez, etc. La violencia de la calma[10] es a veces más terrible que la travesía de la tempestad.

Forma atenuada de la antigua melancolía, la depresión domina la subjetividad contemporánea, como la histeria de fines del siglo XIX reinaba en Viena a través de Anna O., la famosa paciente de Josef Breuer, o en París con Augustine, la célebre loca de Charcot en la Salpêtrière. En la víspera del tercer milenio, la depresión devino la epidemia psíquica de las sociedades democráticas a la vez que los tratamientos se multiplican para ofrecer a cada consumidor una solución honorable. Por cierto, la histeria no desapareció, pero es, cada vez más, vivida y tratada como una depresión. Ahora bien, este reemplazo de un paradigma[11] por otro no es inocente.

La sustitución se acompaña, en efecto, de una valorización de los procesos psicológicos de normalización en detrimento de las diferentes formas de exploración del inconsciente. Tratado como una depresión, el conflicto neurótico contemporáneo parece no depender de ninguna causalidad psíquica que provenga del inconsciente. Y sin embargo, el inconsciente resurge a través del cuerpo, oponiendo una fuerte resistencia a las disciplinas y a las prácticas destinadas a eliminarlo. De aquí, el fracaso relativo de las terapias proliferantes. Por más que éstas se inclinen con compasión sobre el sujeto depresivo, no llegan ni a curarlo ni a captar las verdaderas causas de su tormento. No hacen más que mejorar su estado dejándolo en la espera de días mejores: "A los deprimidos les duele todo –escribe el reumatólogo Marcel Francis Kahn–, esto es muy sabido. Pero

10. Véase Viviane Forrester, *La Violence du calme*, París, Seuil, 1980.

11. Llamamos paradigma al marco de pensamiento, al conjunto de representaciones o al modelo específico propios de una época a partir de los cuales se construye la reflexión. Cada revolución científica se traduce por un cambio de paradigma. Sin embargo, en el ámbito que nos interesa, en medicina, en psiquiatría y en psicoanálisis, el advenimiento de un nuevo paradigma no excluye los de la generación precedente: los retoma para darle una significación nueva. Véase Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques* (Chicago, 1962), París, Flammarion, 1970. [Ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1975.]

lo es menos que vemos también síndromes de conversión tan espectaculares como los observados por Charcot y Freud. La histeria siempre puso en primer plano el aparato locomotor. Es impresionante ver cómo puede ser olvidada. Cómo también el hecho de evocarla provoca, en el personal sanitario médico y no médico, inquietud, rechazo, hasta agresividad hacia el paciente pero también hacia quien da el diagnóstico".[12]

Sabemos que la invención de Freud de una nueva figura de la psique suponía la existencia de un sujeto capaz de interiorizar las prohibiciones. Inmerso en el inconsciente y desgarrado por una conciencia culpable, este sujeto, librado a sus pulsiones por la muerte de dios, se encuentra siempre en guerra contra sí mismo. De esto proviene la concepción freudiana de la neurosis, centrada sobre la discordia, la angustia, la culpabilidad, los trastornos de la sexualidad. Ahora bien, es esta idea de la subjetividad, tan característica del advenimiento de las sociedades democráticas, fundadas a su vez sobre la confrontación permanente entre lo mismo y lo otro, la que tiende a borrarse de la organización mental contemporánea en beneficio de la noción psicológica de personalidad depresiva.

Surgida de la neurastenia, noción abandonada por Freud, y de la psicastenia descrita por Janet, la depresión no es ni una neurosis, ni una psicosis, ni una melancolía, sino una entidad blanda que remite a un "estado" pensado en términos de "fatiga", de "déficit" o de "debilitamiento de la personalidad". El éxito creciente de esta designación muestra que las sociedades democráticas de fines del siglo XX cesaron de privilegiar el conflicto como núcleo normativo de la formación subjetiva. Dicho de otra manera, la concepción freudiana de un sujeto del inconsciente, consciente de su libertad pero atormentado por el sexo, la muerte y lo prohibido, se sustituyó por la concepción más psicológica de un individuo depresivo que huye de su inconsciente y que está preocupado por suprimir en él la esencia de cualquier conflicto.[13]

Emancipado de las prohibiciones por la igualación de los derechos y la nivelación de las condiciones, el deprimido de fines de siglo ha heredado una dependencia adictiva al mundo. Condenado al agotamiento por la ausencia de perspectiva revolucionaria, busca en la droga o la reli-

12. Marcel Francis Kahn, "De notre mal, personne ne s'en rit", *Autrement. Œdipe et les neurones*, nº 117, octubre de 1990, p. 171.

13. Marcel Gauchet notó este fenómeno y se enorgullece de anunciar el fin del poder absoluto del modelo freudiano. Véase "Essai de psychologie contemporaine. 1: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, nº 100, mayo-agosto de 1998. El filósofo canadiense Charles Taylor analiza igualmente este fenómeno en *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), París, Seuil, 1998.

giosidad, en el higienismo o el culto de un cuerpo perfecto, el ideal de la felicidad imposible: "Por esta razón –constata Alain Ehrenberg–, el drogadicto es hoy la figura simbólica empleada para definir los rostros de un anti-sujeto. Antes era el loco quien ocupaba este lugar. Si la depresión es la historia de un inhallable sujeto, la adicción es la nostalgia de un sujeto perdido".[14]

En lugar de combatir este encierro, que conduce a la abolición de la subjetividad, la sociedad liberal depresiva se complace en desarrollar la lógica. Así, hoy los consumidores de tabaco, alcohol y psicotrópicos son asimilados a toxicómanos considerados peligrosos para ellos mismos y para la colectividad. Ahora bien, entre estos nuevos "enfermos", los adictos al tabaco y al alcohol son tratados como depresivos a los cuales se les prescribe psicotrópicos. ¿Qué medicamentos del espíritu hará falta inventar en el futuro para curar la dependencia de aquellos que se habrán "curado" de su alcoholismo, de su tabaquismo o de otra adicción (el sexo, la comida, el deporte, etc.) reemplazando un abuso por otro?

14. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998, p.17. Notemos también que el doctor Lowenstein, especialista en toxicomanía y director del centro Monte-Christo del hospital Laënnec, postuló la hipótesis de un lazo estructural entre el deporte de alto nivel, la depresión y la adicción a una droga (dopaje): "¿Por qué es tan difícil para los deportistas dejar de practicar deporte? Porque éste cumple un rol de paliativo antidepresivo y ansiolítico. Tienen muchas cosas que hacer, entrenar, comer, tomar vitaminas [...]. Cuando suprimen esto, el deportista se reencuentra frente a lo más doloroso que hay: ponerse de nuevo a pensar" (*Libération* del 12 de octubre de 1998).

CAPÍTULO 2

Los medicamentos del espíritu

Desde 1950, las sustancias químicas –o psicotrópicos– modificaron el paisaje de la locura. Vaciaron los asilos, sustituyeron la camisa de fuerza y los tratamientos de *shock* por la envoltura medicamentosa.[1] Aunque no curan ninguna enfermedad mental o nerviosa, revolucionaron las representaciones del psiquismo fabricando un hombre nuevo, liso y sin humor, extenuado por la evitación de sus pasiones, avergonzado de no ser conforme al ideal que le proponen.

Prescritos tanto por los médicos clínicos como por los especialistas de la psicopatología, los psicotrópicos tienen por resultado normalizar la conducta y suprimir los síntomas más dolorosos del sufrimiento psíquico sin buscar su significación.

Los psicotrópicos son clasificados en tres grupos: los psicolépticos, los psicoanalépticos, los psicodislépticos. En el primer grupo, encontramos los hipnóticos, que tratan los trastornos del sueño, los ansiolíticos y los

1. Véase Jean Thuillier, *Les dix ans qui ont changé la folie*, París, Laffont, 1981; Michel Reynaud y André Julien Coudert, *Essai sur l'art thérapeutique. Du bon usage des psychotropes*, París, Synapse-Frison Roche, 1987.

tranquilizantes, que suprimen los signos de la angustia, de la ansiedad, de la fobia y de diversas neurosis, y finalmente los neurolépticos (o antipsicóticos), medicamentos específicos de la psicosis y de todas las formas de delirios crónicos o agudos. En el segundo grupo, están reunidos los estimulantes y los antidepresivos, y en el tercer grupo, los medicamentos alucinógenos, los estupefacientes y los reguladores del humor.

La psicofarmacología trajo al hombre, en primer lugar, un renuevo de libertad. Puesta en circulación en 1952 por dos psiquiatras franceses, Jean Delay y Pierre Deniker, los neurolépticos le devolvieron al loco su palabra. Permitieron su reintegración a la ciudad. Gracias a ellos, los tratamientos bárbaros e ineficaces fueron abandonados. En cuanto a los ansiolíticos y a los antidepresivos, aportaron a los neuróticos y a los depresivos una mayor tranquilidad.

Sin embargo, a fuerza de creer en el poder de sus pociones, la psicofarmacología terminó por perder una parte de su prestigio a pesar de su formidable eficacia. Encerró, en efecto, al sujeto en una nueva alienación pretendiendo curarlo de la esencia misma de la condición humana. También alimentó, con sus ilusiones, un nuevo irracionalismo. Pues cuanto más se promete el fin del sufrimiento psíquico por medio de la absorción de pastillas, que no hacen más que quitar síntomas o transformar una personalidad, más el sujeto, decepcionado, se vuelca luego hacia tratamientos corporales o mágicos.

No nos asombrará, pues, que los excesos de la farmacología hayan sido denunciados por aquellos mismos que la habían elogiado y que ahora reclaman que los medicamentos del espíritu sean administrados de manera más racional y en coordinación con otras formas de cura: psicoterapia y psicoanálisis.

Ésta era la opinión de Jean Delay, principal representante francés de la psiquiatría biológica, quien en 1956 afirmaba: "Conviene recordar que en psiquiatría la medicación no es más que un momento del tratamiento de una enfermedad mental y que el tratamiento de fondo sigue siendo la psicoterapia".

En cuanto a su inventor, Henri Laborit, siempre declaró que la psicofarmacología no era, en tanto tal, la solución a todos los problemas: "¿Por qué estamos contentos de tener psicotrópicos? Porque la sociedad en la que vivimos es insoportable. La gente ya no puede dormir, está angustiada, tiene necesidad de ser tranquilizada, sobre todo en las megápolis. A veces me reprochan haber inventado la camisa química. Pero olvidaron sin duda los tiempos en que, siendo médico de guardia en la Marina, entraba en el pabellón de los agitados con un revólver y dos sólidos enfermeros porque los enfermos morían en sus camisas de fuerza transpirando y aullando [...]. La humanidad, en el curso de su evolución, estaba obligada a resignarse a las drogas. Sin los psicotrópicos, se hubiera producido tal vez una revolución en la conciencia humana que clamara: '¡Esto no se soporta más!', mientras seguimos soportando gracias a los psicotrópicos. En un futuro lejano, la farmacología presentará quizá menos interés, salvo probablemente en traumatología, y podemos incluso prever que desaparezca".[2]

Sin embargo, la psicofarmacología se ha convertido hoy, a su pesar, en el estandarte de un tipo de imperialismo. Permite, en efecto, a todos los médicos –y particularmente a los clínicos– abordar de la misma manera toda clase de afecciones sin que sepamos jamás a qué tratamiento responden. Psicosis, neurosis, fobias, melancolías y depresiones son así tratadas por la psicofarmacología como tantos estados ansiosos consecutivos a duelos, a crisis de pánico pasajeras, o a un nerviosismo extremo debido a un entorno difícil: "El medicamento psicotrópico devino lo que es –escribe Édouard Zarifian– sólo porque apareció en un momento oportuno. Se convirtió entonces en el símbolo de la ciencia triunfante –la que explica lo irracional y cura lo incurable– [...]. El psicotrópico simboliza el triunfo del pragmatismo y del materialismo sobre las borrosas elucubraciones psicológicas y filosóficas que intentaban delimitar al hombre".[3]

El poder de la ideología medicamentosa es tal que cuando pretende restituir al hombre los atributos de su virilidad, provoca un revuelo. Así, el sujeto que se cree impotente tomará Viagra[4] para poner fin a su angustia, sin saber jamás a qué causalidad psíquica obedece su síntoma mientras que, por otro lado, el hombre cuyo miembro realmente falla tomará también el mismo medicamento para mejorar sus resultados, pero sin jamás captar a qué causa orgánica obedece su impotencia. Lo mismo ocurre con la utilización de ansiolíticos y antidepresivos. Cualquier persona "normal", golpeada por una serie de desgracias –pérdida de alguien cercano, abandono, desempleo, accidente–, verá cómo le prescriben, en caso de angustia o de situación de duelo, el mismo medicamento que a cualquier otra persona que no tiene ningún drama que afrontar, pero que pre-

2. Jean Delay, "Allocution finale du colloque international sur la chlorpromazine et les médicaments neuroleptiques en psychiatrie", *L'Encéphale*, tomo XLV, 4, 1956, pp. 1-81. "Entretien avec Henri Laborit", en *Autrement*, *op. cit.*, p. 236.

3. El psiquiatra francés Édouard Zarifian denunció los excesos de la psicofarmacología en *Le Prix du bien-être. Psychotrope et société*, París, Odile Jacob, 1996. Véase también *Des paradis plein la tête* (1994), París, Odile Jacob, 1998, col. "Opus", p. 73.

4. Comercializado en 1998 como "píldora de la felicidad", primero en los Estados Unidos y luego en el resto del mundo, el Viagra es un vasodilatador no afrodisíaco y sin efecto sobre el deseo sexual. No actúa más que sobre las disfunciones eréctiles ligadas a causas orgánicas precisas.

senta trastornos idénticos debido a su estructura psíquica melancólica o depresiva: "¡Cuántos médicos –escribe Édouard Zarifian– prescriben un tratamiento antidepresivo a gente que está simplemente triste y desengañada y que la ansiedad condujo a una dificultad de adormecimiento!".[5]

La histeria de antaño traducía una contestación al orden burgués que pasaba por el cuerpo de las mujeres. A esta revuelta impotente, pero fuertemente significante por sus contenidos sexuales, Freud le atribuyó un valor emancipador del cual se beneficiarían todas las mujeres. Cien años después de este gesto inaugural, asistimos a una regresión. En los países democráticos, todo transcurre como si ya ninguna rebelión fuera posible, como si la idea misma de subversión social, incluso intelectual, hubiera devenido ilusoria, como si el conformismo y el higienismo propios de la nueva barbarie del bio-poder[6] hubieran ganado la partida. De ahí la tristeza del alma y la impotencia del sexo, de ahí el paradigma de la depresión.[7]

Diez años después de la celebración mundial del bicentenario de la Revolución Francesa, el ideal revolucionario tiende a desaparecer de los discursos y de las representaciones. ¿Podía seguir ejerciendo la misma fascinación luego de la caída del muro de Berlín y del fracaso del sistema comunista?

Si la emergencia del paradigma de la depresión significa que la reivindicación de una norma avanzó sobre la valorización del conflicto, esto quiere decir también que el psicoanálisis perdió algo de su fuerza subversiva. Luego de haber contribuido ampliamente, a lo largo de todo el siglo XX, no sólo a la emancipación de las mujeres y de las minorías oprimidas sino también a la invención de nuevas formas de libertad, fue desalojado, como la histeria, de la posición central que ocupaba tanto en los saberes de enfoque terapéutico y clínico (psiquiatría, psicoterapia, psicología clínica) como en las disciplinas mayores que se suponían implicadas en él (psicología, psicopatología).

La paradoja de esta nueva situación es que el psicoanálisis es en lo sucesivo confundido con el conjunto de prácticas sobre las cuales ejerció antes su supremacía. Así lo demuestra el empleo generalizado del término

5. Édouard Zarifian, *Des paradis..., op. cit.*, p. 32.

6. Michel Foucault dio el nombre de bio-poder a una política que pretende gobernar el cuerpo y el espíritu en nombre de una biología erigida sistema totalizador y ocupando el lugar de la religión. Véase Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours du Collège de France*, París, Gallimard, Seuil, 1976. [Ed. cast.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.]

7. No se dice lo suficiente que los antidepresivos tienen frecuentemente como efecto secundario una disminución del apetito sexual. En algunos hombres, provocan fenómenos de impotencia.

"psi" para designar, sin diferenciación de tendencias, la ciencia del espíritu y, a la vez, las prácticas terapéuticas relacionadas con ella.

La palabra "psicoanálisis" hizo su aparición en 1896 en un texto de Sigmund Freud redactado en francés. Un año antes, con su amigo Josef Breuer, éste había publicado sus famosos *Estudios sobre la histeria*,[8] trabajo en el que se relataba el caso de una joven judía y vienesa que sufría de un mal extraño de origen psíquico, en el que aparecían en escena fantasmas sexuales a través de las contorsiones del cuerpo. La paciente se llamaba Bertha Pappenheim, y su médico, Breuer, que la curaba con el método llamado "catártico", le había dado el nombre de Anna O. La historia de esta paciente llegará a ser legendaria, ya que es a Anna O., es decir a una mujer, y no a un científico, a quien se le atribuye la invención del método psicoanalítico: una cura fundada en la palabra, una cura en la cual el hecho de verbalizar el sufrimiento, de encontrar las palabras para expresarlo, permite si no curarlo, al menos tomar conciencia de su origen, y por tanto asumirlo.

Consultando los archivos, los historiadores modernos demostraron que el famoso caso Anna O., presentado por Freud y Breuer como el prototipo de la curación catártica, no desembocó en realidad en la curación de la paciente. Freud y Breuer, en todo caso, decidieron publicar la historia de esta mujer y exponerla como un caso *princeps* para reivindicar mejor, contra el psicólogo francés Pierre Janet, la prioridad del descubrimiento del método catártico.[9] En cuanto a Bertha Pappenheim, si bien no fue curada de sus síntomas, devino completamente *otra mujer*. Militante feminista, piadosa y rígida, consagró su vida a los huérfanos y a las víctimas del antisemitismo sin nunca evocar el tratamiento psíquico que había seguido en su juventud y que había hecho de ella un mito.

Celebrada de manera hagiográfica por los herederos de Freud, Anna O. volvió a ser Bertha bajo la pluma de la historiografía especializada. Y, retomando a título póstumo su legítima identidad, encontró su verdadero destino, el de una mujer trágica de fines del siglo XIX que había dado sentido a su existencia comprometiéndose en una gran causa. Pero no por eso Bertha dejó de ser ese personaje legendario cuya rebelión habían ponderado Breuer y Freud.

8. Sigmund Freud y Josef Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), París, PUF, 1956. [Ed. cast.: *Estudios sobre la histeria*, Buenos Aires, Amorrortu, t. 2.]

9. Véase Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud, t. I: 1856-1900* (Nueva York, 1953), París, PUF, 1958 [ed. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981]; Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient* (Nueva York, Londres, 1970, Villeurbanne, 1974) [ed. cast.: *El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, Gredos, 1976], París, Fayard, 1994, y *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, París, Fayard, 1995; Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer* (Berna, 1978), París, PUF, 1991.

Mientras que el cuerpo de las mujeres se tornó depresivo y la antigua belleza convulsiva de la histeria, tan admirada por los surrealistas, dejó lugar a una nosografía[10] insignificante, el psicoanálisis es alcanzado por el mismo síntoma y parece ya no estar adaptado a la sociedad depresiva, que prefiere la psicología clínica. Tiende a convertirse en una disciplina de notables, un psicoanálisis para psicoanalistas. En 1998, Jean-Bertrand Pontalis advirtió con amargura: "El psicoanálisis no interesará pronto más que a una franja cada vez más restringida de la población. ¿Ya no habrá más que psicoanalistas en el diván de los psicoanalistas?".[11]

Cuanto más las instituciones psicoanalíticas implosionan, más presente está el psicoanálisis en las diferentes esferas de la sociedad, y más sirve de referencia histórica a esta psicología clínica que, sin embargo, lo sustituyó. La lengua del psicoanálisis se volvió un idioma ordinario, hablado tanto por las masas como por las elites, y en todo caso por todos los profesionales del mundo "psi". Actualmente, nadie ignora el vocabulario freudiano: fantasma, superyó, deseo, libido, sexualidad, etc.

En todas partes el psicoanálisis es amo, pero en todas partes compite con la farmacología, a tal punto que es él mismo utilizado como una pastilla. Con respecto a esto, Jacques Derrida tuvo razón en subrayar, en un texto reciente, que el psicoanálisis es asimilado en nuestros días a un "medicamento vencido relegado al fondo de una farmacia: 'Esto puede siempre servir en caso de urgencia o de falta, pero hay cosas mejores'".[12]

Sabemos, sin embargo, que la medicación no se opone *en sí* al tratamiento de la palabra. Francia es hoy el país de Europa donde el consumo de psicotrópicos (a excepción de los neurolépticos) es el más elevado y donde, simultáneamente, el psicoanálisis se implantó mejor, tanto por la vía médica y sanitaria (psiquiatría, psicoterapia) como por la vía cultural (literatura, filosofía). Si el psicoanálisis compite hoy con la psicofarmacología, es también porque los pacientes mismos, sometidos a la barbarie de la biopolítica, reclaman en lo sucesivo que sus síntomas psíquicos *tengan* una causalidad orgánica. Se sienten además frecuentemente desvalorizados cuando el médico procura indicarles otra vía de aproximación.[13]

10. La nosología es la disciplina que estudia los caracteres distintivos de las enfermedades en vista de una clasificación. La nosografía es la disciplina que se dedica a la clasificación y a la descripción de las enfermedades.

11. *Cent ans après*, Jean-Luc Donnet, André Green, Jean Laplanche, Jean-Claude de Lavie, Joyce McDougall, Michel de M'Uzan, Jean-Bertrand Pontalis, Jean-Paul Valabrega, Daniel Widlöcher, entrevista con Patrick Froté, París, Gallimard, 1998, p. 525. Sobre la cuestión de las instituciones psicoanalíticas, véase la tercera parte de este libro, capítulo 12.

12. Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, París, Galilée, 1996, p. 9. [Ed. cast.: *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.]

13. En los Estados Unidos, se inventó así una nueva epidemia para designar

En consecuencia, entre los psicotrópicos, los antidepresivos son los más prescritos sin que podamos afirmar que los estados depresivos estén en aumento. Simplemente, la medicina de hoy responde, por su parte, al paradigma de la depresión. Por consiguiente, trata casi todos los sufrimientos psíquicos como si fueran estados ansiosos y depresivos a la vez.[14] Varios estudios publicados en 1997 en el *Bulletin de l'Académie nationale de médecine* lo demuestran: "Prescritos actualmente en su mayoría por médicos clínicos –escribe Pierre Juillet–, los antidepresivos parecen aplicarse a los trastornos del humor de diverso nivel, en general de manera adecuada, no obstante, con una triple corriente: por un lado, a pesar de los indiscutibles progresos diagnósticos y terapéuticos realizados en particular por nuestros colegas clínicos, se prescriben aproximadamente en la mitad de los estados depresivos relevados entre la población general; por otro lado, asistimos a una definición extendida de la depresión y a su medicalización [...]. Podemos pensar que la evolución sociocultural actual contribuye a aumentar la cantidad de personas comunes, que aceptan gustosamente ser llamadas neuróticos normales, cuyo umbral de tolerancia a los ineluctables sufrimientos habituales, dificultades y adversidades de la existencia descendió".[15]

Todos los estudios sociológicos muestran también que la sociedad depresiva tiende a quebrar la esencia de la resistencia humana. Entre el temor al desorden y la valorización de una competitividad fundada exclusivamente sobre el éxito material, muchos sujetos prefieren entregarse voluntariamente a sustancias químicas antes que hablar de sus su-

la histeria: el síndrome de fatiga crónica. Ligado a la noción de personalidad múltiple (véase el capítulo 3), este síndrome es tratado por medicamentos, y los médicos afirman que lo causa un virus todavía desconocido. Véase Elaine Sholwater, *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

14. El consumo de tranquilizantes y de hipnóticos afecta en Francia al 7 % de la población, y el de los antidepresivos, en aumento constante, al 22 %. En los Estados Unidos los psicoestimulantes tienen la misma función que los antidepresivos en Francia. El consumo de neurolépticos (reservado a los psicóticos) es estable en casi todo el país, pero debería aumentar levemente en el año 2000 con la aparición de nuevas moléculas más eficaces. Véase Marcel Legrain y Thérèse Lecomte, "La consommation des psychotropes en France et dans quelques pays européens", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 181, 6, pp. 1073-1087, sesión del 17 de junio de 1997. Véase también Philippe Pignare, *Puissance des psychotropes, pouvoir des patiens*, París, PUF, 1999.

15. Pierre Juillet, "La société avant et depuis l'introduction des médicaments psychotropes en thérapeutique", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 181, 6, pp. 1039-1046, sesión del 17 de junio de 1997.

frimientos íntimos. El poder de los medicamentos del espíritu es así el síntoma de una modernidad que tiende a abolir en el hombre no sólo su deseo de libertad, sino también la idea misma de enfrentar la adversidad. El silencio es entonces preferible al lenguaje, fuente de angustia y de vergüenza.

Si bien el umbral de tolerancia de los pacientes descendió y su deseo de libertad disminuyó, lo mismo ocurre con los médicos que prescriben ansiolíticos y antidepresivos. Una encuesta reciente publicada por el diario *Le Monde*[16] muestra que numerosos clínicos franceses, especialmente los que se ocupan de estados de urgencia, no están mejor que sus pacientes. Inquietos, desgraciados, hostigados por los laboratorios e impotentes para curar, para escuchar un dolor psíquico que los desborda cotidianamente, parecen no tener otras soluciones más que responder a la demanda masiva de psicotrópicos. ¿Quién se atrevería a culparlos?

16. Véase *Le Monde* del 22 de diciembre de 1998, "Les médecins en état d'urgence. Boire toute l'angoisse des patients".

CAPÍTULO 3

El alma no es una cosa

En esta situación, no sorprenderá que el psicoanálisis sea permanentemente violentado por un discurso tecnicista que no cesa de invocar su presunta "ineficacia experimental".

Pero, ¿de qué "ineficacia" se trata?

¿Debemos confiar en Jacques Chirac cuando recalca: "Observé los efectos del psicoanálisis y no estuve *a priori* convencido, al punto que me pregunto si todo eso no depende en realidad mucho más de la química que de la psicología"?[1] O más bien en Georges Perec cuando describe su experiencia positiva de la cura, o incluso en Françoise Giroud cuando afirma: "Un análisis es duro y duele. Pero cuando uno se hunde bajo el peso de las palabras reprimidas, de las conductas obligadas, de las apariencias, cuando la representación que uno se hace de uno mismo se vuelve insoportable, el remedio está ahí. Al menos yo lo probé y le estoy infinitamente agradecida a Jacques Lacan [...]. No avergonzarse más de

1. Pierre Jouve y Ali Magoudi, *Jacques Chirac, portrait total*, París, Carrère, 1987.

uno mismo es la libertad realizada [...]. Esto es lo que un psicoanálisis bien llevado enseña a los que le piden ayuda".[2]

Desde 1952, se realizaron muchas encuestas en los Estados Unidos para evaluar la validez de las curas psicoanalíticas y de las psicoterapias. La mayor dificultad residía en la elección de los parámetros. Hizo falta primero someter a un test la diferencia entre la ausencia y la existencia de un tratamiento, a fin de poder comparar el efecto del paso del tiempo (o evolución espontánea) con la efectividad de una cura. Luego fue necesario hacer intervenir el principio de la alianza terapéutica (sugestión, transferencia, etc.) para comprender por qué ciertos terapeutas, cualesquiera que sean sus capacidades, se entendían perfectamente con ciertos pacientes y para nada con otros. Por último, fue indispensable tener en cuenta la subjetividad de las personas interrogadas. De ahí, la idea de poner en duda la autenticidad de sus testimonios y de desconfiar de la influencia del terapeuta.

En todos los ejemplos, los pacientes nunca se consideran *curados* de sus síntomas, sino *transformados* (el 80 %) por su experiencia de la cura. Dicho de otra manera, cuando ésta era benéfica, experimentaban un bienestar o una mejoría en sus relaciones con sus semejantes, tanto en el ámbito social o profesional como en materia amorosa, afectiva y sexual.

En resumen, todas esas encuestas demostraron la extraordinaria eficacia del conjunto de las psicoterapias. Sin embargo, ninguna permitía probar *estadísticamente* la superioridad o la inferioridad del psicoanálisis sobre los otros tratamientos.[3]

El gran defecto de esas evaluaciones es que se basan siempre en un principio experimental poco adaptado a la situación de la cura. O bien, aportan la prueba de que basta con que un ser que está sufriendo consulte con un terapeuta durante cierto tiempo para que su situación mejore, o bien dejan entender que el sujeto interrogado puede estar influenciado

2. Georges Perec, *Penser/classer*, París, Hachette, 1995 [ed. cast.: *Pensar-clasificar*, Barcelona, Gedisa, 1986]; Françoise Giroud, *Le Nouvel Observateur*, nº 1610, 14 al 20 de septiembre de 1995.

3. Véanse sobre este tema H. J. Eysenck, "The effects of psychoterapy. An evaluation", *Journal of Consultation and Psychology*, nº 16, 1952, pp. 319-324; Clark Glymour, "Freud, Kepler and the Clinical Evidence", en Richard Wolheim (ed.), *Freud*, Nueva York, Anchor Books, 1974. Bertrand Cramer, "Peut-on évaluer les effets des psychotérapies?", *Psychotérapies*, vol. XIII, 4, 1993, pp. 217-225; Adolf-Ernst Meyer, "Problèmes des études sur l'efficacité du processus psychothérapique", *ibid.*, vol. XVI, 2, 1996, pp. 87-93; Daniel Widlöcher y Alain Braconnier (eds.), *Psychanalyse et psychothérapie*, París, Flammarion, 1996. Véase también la encuesta realizada en 1980 por *Le Nouvel Observateur*, que trata sobre la opinión de los franceses sobre el psicoanálisis, nº 807, del 28 de abril al 4 de mayo de 1980.

por su terapeuta y así ser víctima de un efecto placebo. Dado que rechaza la idea misma de que una experimentación pueda hacerse por medio de tales interrogatorios, la evaluación llamada "experimental" de los resultados terapéuticos no tiene valor alguno en psicoanálisis: reduce siempre el alma a una cosa.

Cuando, en 1934, el psicólogo Saul Rosenzweig le envió resultados experimentales probando la validez de la teoría de la represión, Freud se mostró honesto y prudente. No recusó la idea de experimentación, pero recalcó sin embargo que los resultados obtenidos eran a la vez superfluos y redundantes respecto a la abundancia de experiencias clínicas ya bien establecidas por el psicoanálisis y conocidas por las numerosas publicaciones de casos.[4]

A otro psicólogo norteamericano que le proponía "medir" la libido y poner su nombre (*un freud*) a la unidad de medida, respondió también: "No comprendo lo suficiente de física como para dar un juicio fiable en la materia. Pero si usted me permite pedirle un favor, no llame su unidad con mi nombre. Espero poder morir un día con una libido no medida".[5]

En cuanto a las maneras de llevar a cabo las encuestas, deben ser criticadas. Si bien muchas de ellas lo hicieron seriamente, particularmente en los Estados Unidos, fueron también el objeto de múltiples controversias. Otras parecen hoy francamente ridículas. Constatamos en efecto que las preguntas hechas determinan muy a menudo las respuestas, como lo muestran los protocolos llamados "experimentales" que consisten por ejemplo, en someter a un test la existencia del complejo de Edipo preguntando a niños de 3 a 9 años si son o no hostiles con el padre del sexo opuesto. Es evidente que, en semejantes condiciones, la casi totalidad de los niños responden que sus padres les parecen "muy buenos".[6]

El psicoanálisis parece tanto más atacado hoy cuanto que conquistó el mundo por la singularidad de una experiencia subjetiva que sitúa el inconsciente, la muerte y la sexualidad en el corazón del alma humana.

En Francia, proliferan los informes periodísticos inspirados por el discurso de las neurociencias, del cognitivismo, o de la genética, que no tienen otro objetivo que combatir el pensamiento freudiano. Hasta 1995, los

4. Saul Rosenzweig, "An experimental study of memory in relation to the theory of repression", *British Journal of Psychology*, nº 24, 1934, pp. 247-265.

5. Véase Fritz Wittels, *Freud et la femme-enfant. Les mémoires de Fritz Wittels* (1955), texto establecido por Edward Timms, seguido de *Sigmund Freud, l'homme, la doctrine, l'école* (Viena, 1924, París, 1929), París, PUF, 1999, pp. 172-173.

6. Es el método que aplican dos psicólogos suizo-alemanes, Werner Greve y Jeanette Roos, en *Der Untergang des Ödipus-komplexes*, Bern Verlag-Hans Huber, 1996.

títulos eran más bien neutros y reflejaban una actualidad política y cuestiones prácticas: "Especial Freud, el marxismo se derrumba, el psicoanálisis resiste", o incluso: "¿Tiene usted necesidad de un psicoanálisis?".[7] Luego, el tono devino netamente antifreudiano: "Freud: ¿genio o impostor?",[8] "¿Hay que quemar a Lacan?", "La ciencia contra Freud".[9]

Sin embargo, cuando leemos el detalle de las intervenciones reunidas bajo esos títulos llamativos, vemos que dicen completamente otra cosa. Los informes dan en general la palabra a especialistas de todo tipo (psicólogos, psicoanalistas, psiquiatras, psicoterapeutas, neurólogos, neurobiólogos, intelectuales, etc.) y el diálogo se instaura, a veces, por cierto, de manera bastante simplista (a favor o en contra de Freud y el psicoanálisis), pero también, y frecuentemente, en una perspectiva crítica y en el respeto de las diferentes disciplinas. La mayoría de las veces, los hombres de ciencia dan muestras de prudencia. Excepto algunos irreductibles, los investigadores interrogados nunca desean "quemar" a nadie.

¿Por qué el psicoanálisis suscita sin embargo tanto oprobio? ¿Qué le sucedió para estar tan presente en los debates sobre el porvenir del hombre y, a la vez, ser tan poco atrayente para aquellos que lo ven como envejecido, pasado de moda, ineficaz?[10]

La significación de este descrédito debe ser buscada en la transformación reciente de los modelos de pensamiento desarrollados por la psiquiatría dinámica y sobre los cuales reposa, desde hace dos siglos, el recelo del estatuto de la locura y de la enfermedad psíquica en las sociedades occidentales.

Llamamos psiquiatría dinámica[11] al conjunto de corrientes y de escuelas que asocian una descripción de las enfermedades del alma (locura), de

7. *Le Nouvel Observateur*, n° 1404, del 3 al 9 de octubre de 1991, y n° 1610, del 14 al 20 de septiembre de 1995.

8. *Sciences et avenir*, febrero de 1997. Este *dossier* consta esencialmente de una larga entrevista a Daniel Widlöcher quien hace un elogio del psicoanálisis.

9. *Le Nouvel Observateur*, n° 1505, del 9 al 15 de septiembre de 1993, y n° 1689, del 20 al 26 de marzo de 1997. Uno de estos números es consagrado a mi libro sobre Lacan (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993), el otro al *Dictionnaire de la psychanalyse*, del cual soy coautora con Michel Plon (París, Fayard, 1997). [Ed. cast.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona. Anagrama, 1995; *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.]

10. En un artículo de *Le Monde* del 11 de diciembre de 1998, consagrado a la hipnosis, Véronique Maurus escribe, a propósito de las psicoterapias llamadas "breves", que sin embargo coexisten hace medio siglo con el psicoanálisis, que les sirve de modelo de referencia: "Pragmáticas, acotadas, desactualizan poco a poco al viejo psicoanálisis hoy casi abandonado".

11. Véase Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, *op. cit.*

los nervios (neurosis) y del humor (melancolía) a un tratamiento psíquico de naturaleza dinámica; es decir, haciendo intervenir una relación transferencial entre el médico y el enfermo.

Surgida de la medicina, la psiquiatría dinámica privilegia la psicogénesis (causalidad psíquica) sobre la organogénesis (causalidad orgánica), sin por ello excluir esta última, y se funda en cuatro modelos de explicación de la psique humana: un modelo nosográfico nacido de la psiquiatría que permite a la vez una clasificación universal de las enfermedades y una definición de la clínica en términos de norma y de patología; un modelo psicoterapéutico heredado de los antiguos curanderos que supone una eficacia terapéutica ligada a un poder de sugestión; un modelo filosófico o fenomenológico que permite comprender la significación del trastorno psíquico o mental a partir de la experiencia (consciente o inconsciente) del sujeto; un modelo cultural, que propone descubrir, en la diversidad de las mentalidades, de las sociedades y de las religiones, una explicación antropológica del hombre fundada en el contexto social o en la diferencia.

En general, las escuelas o las corrientes privilegiaron uno o dos modelos de interpretación del psiquismo, según los países o las épocas. El saber psiquiátrico se organizó ampliamente asociando una clasificación racional de las enfermedades mentales a un tratamiento moral; por el contrario, las escuelas de psicoterapias predicaron tanto una técnica relacional, de la cual estaba excluida la nosografía, como una etnopsicología[12] haciendo volver al paciente, y al hombre en general, a sus raíces, a su gueto, a su comunidad o a su origen.[13]

Nacido con Philippe Pinel, el modelo nosológico se desarrolló a lo largo de todo el siglo XIX valiéndose del famoso mito de la abolición de las cadenas inventado bajo la Restauración por el hijo del padre fundador y por su principal alumno, Étienne Esquirol. ¿De qué se trata? Durante el Terror, poco después de su designación en el Hospicio de Bicêtre (el 11 de septiembre de 1793), Pinel recibió la visita de Couthon, miembro del Comité de Salud Pública, que buscaba sospechosos entre los locos. Todos temblaban frente a este fiel de Robespierre, quien había dejado su silla de ruedas para hacerse cargar por hombres. Pinel lo condujo a ver a los agitados en sus celdas, lo que le causó un miedo intenso. Recibido con insultos, se volvió hacia el alienista y le dijo: "Ciudadano, ¿estás tú mismo loco

12. Relacionada con la antigua psicología de los pueblos, según la cual existiría para cada nación, cada pueblo o cada etnia una organización específica del psiquismo. Véase la tercera parte de este libro, capítulo 11.

13. Notemos que la antipsiquiatría privilegió el modelo fenomenológico asociado al modelo cultural.

que quieres liberar a semejantes animales?". El médico respondió que los insensatos eran tanto más intratables cuanto que se encontraban privados de aire y de libertad. Couthon aceptó que se suprimieran las cadenas, pero puso en guardia a Pinel contra su presunción. El filántropo comenzó entonces su obra: desencadenó a los locos y así dio origen al alienismo, luego a la psiquiatría.

La revolución pineliana consistió en mirar al loco ya no como un *insensato* cuyo discurso estaría desprovisto de sentido, sino como un *alienado*, dicho de otra manera, un sujeto extraño a sí mismo: no un animal[14] enjaulado y despojado de su humanidad porque estaría desprovisto de toda razón, sino un hombre reconocido como tal.

Surgido del alienismo,[15] el modelo nosográfico organiza el psiquismo humano a partir de grandes estructuras significativas (psicosis, neurosis, perversiones, fobia, histeria, etc.) que definen el principio de una norma y de una patología y delimitan las fronteras de la razón y de la sinrazón.

Este modelo nació ligado al de la psicoterapia, cuyo origen se remonta a Franz Anton Mesmer.

Hombre de la Ilustración, éste quiso arrancarle a la religión la parte oscura del alma humana apoyándose en la falsa teoría del magnetismo animal, que será abandonada por sus sucesores. Curaba a los histéricos y a los poseídos sin el auxilio de la magia y sólo por medio de la fuerza de un poder de sugestión.

Por su parte, en la víspera de la Revolución, Pinel inventó el tratamiento moral al mismo tiempo que William Tuke, el cuáquero inglés. Reformó la clínica al mostrar que un resto de razón subsiste siempre en el alienado y permite la relación terapéutica.

Diferenciada de otras formas de sinrazón (vagabundeo, mendicidad, desviación), la locura según Pinel se convirtió en una enfermedad. El loco pudo desde entonces ser curado con ayuda de una nosografía adecuada y de un tratamiento apropiado. Se creó para él el asilo –y más tarde el hospital psiquiátrico– a fin de alejarlo del hospital general, ese símbolo de encierro de las monarquías de Europa. Esquirol dio luego un contenido dogmático a la enseñanza pineliana, que desembocó, en 1838, en la oficialización del sistema asilar.

14. La idea de que la división entre la humanidad y la animalidad oculta la diferencia entre locura y razón es una constante en la historia de la psiquiatría y de la locura. Véase sobre este tema Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, París, Fayard, 1998.

15. Sobre la historia de la psiquiatría en el siglo XIX, véase Jan Goldstein, *Consoler et classifier* (Nueva York, 1987), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997. Véase también Jacques Postel, que fue el primero en analizar el mito de la abolición de las cadenas, en *Genèse de la psychiatrie. Les premiers écrits de Philippe Pinel* (1981), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

Entre el mesmerismo y la revolución pineliana, la primera psiquiatría dinámica asociaba un modelo nosográfico (psiquiatría) con un modelo psicoterapéutico (magnetismo, sugestión) que separaba la locura asilar (enfermedades del alma, psicosis) de la locura ordinaria (enfermedades de los nervios, neurosis). Un siglo más tarde, Jean Martin Charcot, su último gran representante, anexó la neurosis (esta media locura) al modelo nosográfico, haciendo de ella una enfermedad funcional. El asilo siguió siendo sin embargo dominante, con su cortejo de miserias, gritos y crueldades. Habiendo alcanzado una gran sofisticación, la psiquiatría de fines del siglo XIX se desinteresó del sujeto y lo abandonó a tratamientos bárbaros donde la palabra no tenía lugar alguno. Prefiriendo así la clasificación de las enfermedades a la escucha del sufrimiento, se hundió en una especie de nihilismo terapéutico.

Heredera de Charcot, la segunda psiquiatría dinámica tomó vuelo reivindicando superlativamente el gesto inaugural de Pinel. Sin renunciar al modelo nosográfico, reinventó un modelo psicoterapéutico dando la palabra al hombre enfermo como lo hacía Hippolyte Bernheim en Nancy y más tarde Eugen Bleuler en Zúrich. Encontró entonces su forma consumada en las escuelas modernas de la psicología (Freud y Janet). Como contraparte de este movimiento, asistimos hoy a la dislocación de los cuatro grandes modelos y a la ruptura del equilibrio que permitía organizar su diversidad.

Frente al desarrollo de la psicofarmacología, la psiquiatría abandonó el modelo nosográfico en beneficio de una clasificación de las conductas. En consecuencia, redujo la psicoterapia a una técnica de supresión de los síntomas. De ahí una valorización empírica y ateórica de los tratamientos de urgencia. El medicamento responde siempre, sea cual sea la duración de la prescripción, a una situación de crisis, a un estado sintomático. Que se trate de angustia, de agitación, de melancolía, o de simple ansiedad, hará falta primero tratar la huella visible del mal, luego borrarla y, finalmente, evitar buscar la causa de manera de orientar al paciente hacia una posición cada vez menos conflictiva y, por tanto, cada vez más depresiva. En lugar de las pasiones, la calma; en lugar del deseo, la ausencia de deseo; en lugar del sujeto, la nada; en lugar de la historia, el fin de la historia. El sanitario moderno –psicólogo, psiquiatra, enfermero o médico– ya no tiene tiempo para ocuparse de la larga duración del psiquismo, pues, en la sociedad liberal depresiva, su tiempo está contado.

CAPÍTULO 4

El hombre conductista

Inscrita en el movimiento de una globalización económica que transforma a los hombres en objetos, la sociedad depresiva ya no quiere oír hablar ni de culpabilidad, ni de sentido íntimo, ni de conciencia, ni de deseo, ni de inconsciente. Cuanto más se encierra en la lógica narcisista, más huye de la idea de subjetividad. No se interesa por el individuo más que para contabilizar sus logros, ni por el sujeto enfermo más que para mirarlo como una víctima. Y si busca sin cesar evaluar el déficit, medir la falla, determinar la cantidad del traumatismo, es con el fin de no tener que preguntarse nunca más sobre su origen.

El hombre enfermo de la sociedad depresiva es así literalmente "poseído" por un sistema biopolítico que pauta su pensamiento a la manera de un gran brujo. No sólo no es responsable de nada en su vida, sino que ya no tiene el derecho de imaginar que su muerte pueda ser un acto relevante de su conciencia o de su inconsciente. Recientemente, por ejemplo, en ausencia de la menor prueba, y a pesar de les enérgicas protestas de numerosos psiquiatras, un investigador norteamericano pretendió que la causa *exclusiva* del suicidio residiría, no en una decisión subjetiva, un pasaje al acto o un contexto histórico, sino en una producción anormal de

serotonina.[1] Así sería borrado, en nombre de una pura lógica químico-biológica, el carácter trágico de un acto profundamente humano: de Cleopatra a Catón de Útica, de Sócrates a Mishima, de Werther a Emma Bovary. Asimismo serían aniquilados, por la virtud de una simple molécula, todos los trabajos sociológicos, históricos, filosóficos, literarios, psicoanalíticos, de Émile Durkheim a Maurice Pinguet,[2] que dieron una significación ética y no química a la larga tragedia de la muerte voluntaria.

Adoptando principios idénticos, algunos genetistas pretenden explicar el origen de la mayoría de las conductas humanas. Desde 1990, intentan poner en juego los mecanismos que ellos llaman "genéticos" de la homosexualidad, de la violencia social, del alcoholismo o de la esquizofrenia.

En 1991, Simon LeVay pretendió descubrir en el hipotálamo el secreto de la homosexualidad. Dos años más tarde, otro estudioso norteamericano, Dean Hamer, tomó el relevo afirmando haber aislado, él también, el cromosoma de la homosexualidad a partir de la observación de una cuarentena de hermanos gemelos. En cuanto a Han Brunner, genetista holandés, no dudó, en 1993, en establecer una relación entre la conducta anormal de los miembros de una familia –acusados de violación o de piromanía– y la mutación de un gen que tiene a su cargo programar una enzima del cerebro (la monamina oxidasa A).

Publicados en la revista *Science*, estos trabajos fueron difundidos en la prensa internacional aun cuando eran violentamente acusados de "reduccionismo neurogenético" por otros expertos. Prueba de ello es la valiente intervención de Steven Rose, eminente neurobiólogo británico: "Estas ideas toman hoy importancia en ciertos países como los Estados Unidos o Gran Bretaña porque sus gobiernos, profundamente de derecha, buscan desesperadamente encontrar soluciones individuales a problemas sociales [...]. Luego del artículo de Dean Hamer sobre los genes *gay*, numerosas críticas fueron publicadas y por el momento sus bases no pudieron ser reproducidas ni por él, ni por otros [...]. De una manera general, es interesante destacar que ciertas revistas científicas publican investigaciones sobre el hombre que son tan malas que las hubieran rechazado si se refirieran a animales [...]. Todas estas investigaciones son una consecuencia de la pérdida catastrófica que afectó al mundo occidental estos últimos años. Pérdida de la esperanza de encontrar soluciones sociales a problemas sociales. Desaparición de las democracias socialistas y, para algunos, de la creencia en que había una sociedad mejor al este de Europa [...].

Recientemente, escribía a modo de broma en la revista *Nature* que con este tipo de investigación pretenderíamos pronto que la guerra en Bosnia fuera la consecuencia de un problema de serotonina en el cerebro del doctor Karadzic y que podría ser frenada por una prescripción masiva de Prozac".[3]

El recurso sistemático al círculo vicioso de la causalidad externa –genes, neuronas, hormonas, etcétera– tuvo como consecuencia la dislocación de la psiquiatría dinámica y su reemplazo por un sistema conductista donde no subsisten más que dos modelos explicativos: el organicismo, por un lado, portador de una universalidad simplista; la diferencia, por el otro, portadora de un culturalismo empírico. De ahí resulta una escisión reductora entre el mundo de la razón y el universo de las mentalidades, entre las afecciones del cuerpo y las del espíritu, entre lo universal y lo particular.

Es esta escisión la que está en el origen de la valorización actual de la explicación étnica (o identitaria),[4] la cual se instala en lugar de la referencia al psiquismo.[5] Apartado de los otros grandes modelos de la psiquiatría dinámica, el modelo culturalista parece en efecto establecer una humanización del sufrimiento cuando en realidad deja creer al paciente que su malestar no viene de él o de sus relaciones con sus semejantes sino de los malos espíritus, de los astros, de los maleficios o, en una palabra, de la "cultura" y de la pertenencia llamada étnica: un "otra parte" al cual se sustituye siempre con otro "otra parte". La explicación por lo cultural se acerca así a la causalidad orgánica y reenvía al sujeto al universo de la posesión.

Al final de su vida, Freud tenía conciencia de que los progresos de la farmacología impondrían un día los límites a la técnica de la cura por la palabra: "El futuro –escribe– nos enseñará quizás a actuar directamente, con ayuda de ciertas sustancias químicas, sobre las cantidades de energía y su repartición en el aparato psíquico. ¿Descubriremos tal vez otras po-

1. El artículo de John Mann fue publicado en la revista *Nature Medicine* en enero de 1998. Véase *Le Figaro* del 11 de febrero de 1998, donde leeremos también las protestas de Édouard Zarifian. La serotonina es una sustancia animada producida por el tejido intestinal y cerebral que desempeña el papel de neuromediador. Ciertos antidepresivos (los IRS o inhibidores de recaptación de la serotonina) aumentan su actividad. De ahí, la idea de que la depresión no se debería más que a una disminución de la actividad de la serotonina.

2. Sobre esta cuestión, véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, entrada "suicidio". Y, sobre las figuras antiguas y modernas de la suicidología, véase Maurice Pinguet, *La Mort volontaire au Japon*, París, Gallimard, 1984.

3. Conversación con Steven Rose, en *Libération* del 21 de marzo de 1995.

4. Sobre la crítica de esta posición, véase la tercera parte del libro, capítulo 11.

5. Sobre esta cuestión, véase Fethi Benslama, "Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil?", *Cahiers Intersignes*, nº 14, 1999.

sibilidades terapéuticas insospechadas? Pero por el momento, sólo disponemos de la técnica psicoanalítica. Por ello, a pesar de todas sus limitaciones, conviene no menospreciarla".[6]

Si bien Freud no se equivocaba, estaba lejos de imaginar que el saber psiquiátrico sería aniquilado por la psicofarmacología. Asimismo, no imaginaba que la generalización de la práctica psicoanalítica en la mayoría de los países occidentales sería contemporánea de ese progresivo aniquilamiento y del despliegue de las sustancias químicas en el tratamiento de las enfermedades del alma.

Pues no sólo el *phármakon* no se opone a la psique sino que uno y otro están históricamente ligados, como muy bien lo subraya Gladys Swain: "El momento en que la panoplia completa de los neurolépticos y de los antidepresivos se despliega masivamente en la práctica psiquiátrica y la transforma es también el momento en que la orientación psicoanalítica y la opción institucional se vuelven dominantes".[7]

En principio, se debería haber mantenido un equilibrio entre el tratamiento por medio de psicotrópicos y el psicoanálisis, entre la evolución de las ciencias del cerebro y el perfeccionamiento de los modelos significativos de explicación del psiquismo. Pero no fue el caso. A partir de los años ochenta, todos los tratamientos psíquicos racionales, inspirados en el psicoanálisis, fueron violentamente atacados en nombre de la progresión espectacular de la psicofarmacología. Al punto que los mismos psiquiatras, ya lo he dicho, se inquietan hoy y critican duramente sus aspectos nocivos y perversos. Temen, en efecto, ver desaparecer su disciplina en beneficio de una práctica híbrida que, por un lado, reservaría la hospitalización para la locura crónica, pensada en términos de enfermedad orgánica y vinculada a la medicina y, por otro, devolvería a los psicólogos clínicos los pacientes que no estarían tan locos como para competer a un saber psiquiátrico completamente dominado por los psicotrópicos y las neurociencias.

Para medir el impacto de esta mutación mundial, basta con estudiar la evolución del famoso *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM)*, cuya primera versión (*DSM I*) fue elaborada por la American Psychiatric Association (APA) en 1952.[8]

En esa fecha, el *Manual* tenía en cuenta las experiencias del psicoanálisis y de la psiquiatría dinámica. Defendía la idea de que los trastornos

6. Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* (Londres, 1946), París, PUF, 1949, p. 52. [Ed. cast.: *Compendio de psicoanálisis, O.C.*, t. 21.]

7. Gladys Swain, "Chimie, cerveau, esprit et société" (1987), en *Dialogue avec l'insensé*, París, Gallimard, 1994, p. 269.

8. Véase Stuart Kirk y Herb Kutchins, *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine* (Nueva York, 1992), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

psíquicos y mentales dependían, en lo esencial, de la historia inconsciente del sujeto, de su lugar en la familia y de su relación con el entorno social. Dicho de otra manera, mezclaba un triple enfoque: el cultural (o social), el existencial y el patológico en relación con una norma. En esta perspectiva, la noción de causalidad orgánica no estaba descuidada, y la psicofarmacología, en plena expansión, era utilizada en asociación con la cura por la palabra o con otras terapias dinámicas.

Pero con el desarrollo de un enfoque liberal de los tratamientos, que somete la clínica a un criterio de rentabilidad, las tesis freudianas fueron juzgadas "ineficaces" en el plan terapéutico: la cura, se decía, era muy larga y muy costosa. Sin tener en cuenta que sus resultados no eran mensurables: cuando se interrogaba a un sujeto analizado, ¿éste no respondía, en general, que si bien había sido "transformado" por su experiencia, no podía por ello decirse "curado"?

El matiz es considerable, y concierne a la definición misma del estatuto de la curación en psicoanálisis. En efecto, como ya he dicho, en el campo del psiquismo no hay curación en el sentido que constatamos en el de las enfermedades somáticas, genéticas u orgánicas. En la medicina científica la eficacia reposa sobre el modelo signos-diagnóstico-tratamiento. Se constatan síntomas (fiebre), se nombra la enfermedad (tifoidea), se administra un tratamiento (medicamento antibiótico). El enfermo está entonces "curado" del mecanismo biológico de la enfermedad.[9] Dicho de otra manera, contrariamente a las medicinas tradicionales, para las cuales el alma y el cuerpo forman una totalidad incluso en una cosmogonía, la medicina científica se funda sobre una separación entre estos dos campos.

Tratándose del psiquismo, los síntomas no remiten a una sola enfermedad, y ésta no es exactamente una enfermedad (en el sentido somático), sino un estado. Así como la curación no es otra cosa más que una transformación existencial del sujeto.

Después de 1952, el *Manual* fue revisado en varias ocasiones por la APA en el sentido de un abandono radical de la síntesis efectuada por la psiquiatría dinámica. Calcado sobre el esquema signos-diagnóstico-tratamiento, terminó por eliminar de sus clasificaciones la subjetividad misma. Se hicieron cuatro revisiones: en 1968 (*DSM II*), en 1980 (*DSM III*), en 1987 (*DSM III-R*), en 1994 (*DSM IV*). El resultado de esta progresiva operación de limpieza, llamada "ateórica", fue un desastre. Apuntaba fundamentalmente a demostrar que el trastorno del alma y del psiquismo debía ser reducido al equivalente de una avería en un motor.

9. Georges Canguilhem escribió páginas magníficas sobre esta cuestión, en *Le Normal et le pathologique* (1943), París, PUF, 1966.

De ahí la eliminación de toda la terminología elaborada por la psiquiatría y el psicoanálisis. Los conceptos (psicosis, neurosis, perversión) fueron reemplazados por la noción blanda de "trastorno" (*disorder* = desorden), y las entidades clínicas abandonadas en beneficio de una caracterización sintomática de estos famosos desórdenes. La histeria fue reducida a un trastorno disociativo o "convertivo", susceptible de ser tratado como un trastorno depresivo, y la esquizofrenia asimilada a una perturbación del pensamiento, etc.

Buscando, por otra parte, evitar toda disputa, las diferentes versiones del *DSM* terminaron por abolir la idea misma de la enfermedad. La expresión "trastorno mental" sirvió para contornear el delicado problema de hacer sentir inferior al paciente, que, si era tratado como enfermo, podía pedir "reparación" al profesional del *DSM*, incluso entablar contra él demandas judiciales. En la misma perspectiva, reemplazamos el adjetivo "alcohólico" por "dependiente del alcohol" y preferimos renunciar a la noción de "esquizofrenia" en beneficio de una perífrasis: "aquejado por trastornos que remiten a una perturbación de tipo esquizofrénico".

Preocupados también por preservar las diferencias culturales, los autores del *DSM* discutieron la cuestión de saber si las conductas políticas, religiosas o sexuales llamadas "marginales" debían de ser o no asimiladas a los trastornos de la conducta. Concluyeron por la negativa, pero afirmaron también que el criterio de "agnóstico" sólo tenía valor si el paciente pertenecía a un grupo étnico diferente al del examinador.[10]

Con las diferentes revisiones, los promotores del *DSM* se ponían, cada vez, un poco más en ridículo. Entre 1973 y 1975, olvidaron incluso los principios fundamentales de la ciencia.

Sustituyeron "homosexualidad" por "homosexualidad ego-distónica", expresión que designa a aquellos cuyas pulsiones se sumen en la depresión. Se trataba, en ese caso, como lo hizo notar Lawrence Hartmann, de eliminar una entidad nosográfica para sustituirla por la descripción de un estado depresivo o ansioso susceptible de ser tratado por la psicofarmacología o el conductismo: "Me parece preferible –decía– no utilizar la palabra homosexual, que puede hacer daño a la persona. La palabra *depresión* no plantea problemas, *neurosis de angustia* tampoco [...]. Utilizo las categorías más vagas y más generales siempre y cuando sean compatibles con mi afán de verdad. Las compañías de seguros saben positivamente que los diagnósticos que les comunican son edulcorados a fin de no perjudicar al paciente."[11]

En 1975, un comité de psiquiatras negros exigió la inclusión del racismo entre los trastornos mentales. Principal redactor del *Manual*, Robert

10. Édouard Zarifian describió muy bien esta deriva en *Des paradis..., op. cit.*
11. *Ibid.*, p. 152.

Spitzer rechazó con toda razón esta sugestión, aun dando una definición insensata del racismo: "En el marco del *DSM III*, deberíamos citar el racismo como un buen ejemplo de un estado correspondiente a un funcionamiento psicológico no óptimo que, en ciertas circunstancias, debilita a la persona y conduce a la aparición de síntomas."[12]

Los principios enunciados por el *Manual* tienen autoridad de una punta a la otra del planeta desde que fueron adoptados por la Asociación Mundial de Psiquiatría (WPA)[13] fundada por Henri Ey en 1950, luego por la Organización Mundial de la Salud (OMS). En la décima revisión de su clasificación de las enfermedades (CIM-10), en el capítulo F, la OMS definió, en efecto, los trastornos mentales y los trastornos de la conducta según los mismos criterios que el *DSM IV*. Finalmente, después de 1994, en la nueva revisión del *DSM* (o *DSM IV-R*), los mismos principios –llamados *Zero-to-three* (o 0-3)– fueron ajustados para el estudio de las conductas consideradas disociativas, traumáticas y depresivas de los lactantes y de los niños de corta edad.

La dislocación de los cuatro grandes modelos, que habían permitido a la psiquiatría dinámica asociar una teoría del sujeto a una nosología y a una antropología, tuvo pues por resultado separar al psicoanálisis de la psiquiatría, traer a ésta de vuelta al campo de una medicina biofisiológica excluyendo la subjetividad, luego de favorecer una formidable explosión de las reivindicaciones identitarias y de las escuelas de psicoterapias: primero en los Estados Unidos, luego en todos los países de Europa.

Surgidas al mismo tiempo que el psicoanálisis, esas escuelas de psicoterapias[14] tienen como punto en común contornear los tres conceptos freudianos de inconsciente, de sexualidad y de transferencia. Al inconsciente freudiano le oponen un subconsciente cerebral, biológico o automático; en relación con la sexualidad en el sentido freudiano (conflicto psíquico), prefieren tanto una teoría culturalista de la diferencia de los sexos o de los géneros como una teoría de los instintos. Por último, a la transferencia como motor de la clínica de la cura oponen una relación terapéutica derivada de la sugestión.

Así, casi todas estas escuelas proponen al sujeto, saturado de medicamentos, de causalidades externas, de astrología y de *DSM*, una relación terapéutica más humanista, mejor adaptada a su demanda. Y, sin duda, la progresión de las psicoterapias es, en tal contexto, ineluctable, incluso necesaria. Dicho de otra manera, si el siglo XIX fue el siglo de la psiquia-

12. *Ibid.*, p. 172.
13. Se impuso la sigla en inglés: WPA (World Psychiatric Association).
14. En 1995, había alrededor de quinientas en el mundo. Véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, entrada "psicoterapia".

tría, y si el siglo XX fue el siglo del psicoanálisis, podemos preguntarnos si el próximo no será el siglo de las psicoterapias.

Sin embargo, hay que constatar que sólo el psicoanálisis fue capaz, desde sus orígenes, de efectuar la síntesis de los cuatro grandes modelos de la psiquiatría dinámica necesarios a una aprehensión racional de la locura y de la enfermedad psíquica. En efecto, tomó prestado de la psiquiatría su modelo nosográfico, y de la psicoterapia su modelo de tratamiento psíquico, de la filosofía una teoría del sujeto y de la antropología una concepción de la cultura fundada sobre la idea de una universalidad del género humano respetuosa de las diferencias.

No puede contribuir *en tanto tal*, sin deshonrarse, a la idea hoy dominante de una reducción de la organización psíquica a conductas. Si el término sujeto tiene un sentido, la subjetividad no es mensurable, ni se puede cuantificar: es la prueba, a la vez visible e invisible, consciente e inconsciente, por la cual se afirma la esencia de la experiencia humana.

SEGUNDA PARTE

La gran disputa del inconsciente

CAPÍTULO 5

El cerebro de Frankenstein

En una célebre conferencia, "El cerebro y el pensamiento",[1] Georges Canguilhem, en diciembre de 1980, reafirma su hostilidad de 1956 para con la psicología,[2] acusándola de apoyarse en la biología y la fisiología para afirmar que el pensamiento no sería más que el efecto de una secreción del cerebro. En esta conferencia, la psicología no es sólo designada como "una filosofía sin rigor", una "ética sin exigencia" y una "medicina sin control",[3] sino que es también asimilada a una verdadera barbarie.

Sin pronunciar la palabra cognitivismo, que aparecerá en 1981, Canguilhem ataca con ferocidad la creencia que anima el ideal cognitivo: la pretensión de querer crear una "ciencia del espíritu" fundada sobre la co-

1. Georges Canguilhem, "Le cerveau et la pensée" (1980), en *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, París, Albin Michel, 1992, pp. 11-33.

2. Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?" (1956), en *Études d'histoire de la philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968. Sobre este texto, véase Élisabeth Roudinesco, "Situation d'un texte: qu'est-ce que la psychologie?", en *Georges Canguilhem, op. cit.*, pp.135-144.

3. Es así como Georges Canguilhem caracteriza a la psicología en 1956.

rrelación entre los estados mentales y los estados cerebrales. La referencia a los trabajos de Alan Turing, de Norbert Wiener y de Noam Chomsky es clara, y Canguilhem critica duramente el imperialismo de esas doctrinas que –después de la frenología– contribuyen, cualesquiera que sean las diferencias, al desarrollo de esta ciencia del espíritu: "En suma –subraya–, antes de la frenología, creíamos a Descartes pensador, autor responsable de su sistema filosófico. Según la frenología, Descartes es el portador de un cerebro que piensa bajo el nombre de René Descartes [...]. En resumen, a partir de la imagen del cráneo de Descartes, el experto en frenología concluye que todo Descartes, biografía y filosofía, está en un cerebro, hace falta decir *su* cerebro, el cerebro de Descartes, ya que el cerebro contiene la facultad de percibir las acciones que están en él, pero, ¿qué *él*? Henos aquí en el corazón de la ambigüedad. ¿Quién o qué dice *yo*?".[4]

No contento con fustigar a todos aquellos que quieren dar a conocer la sede del pensamiento en una imaginería cerebral, Canguilhem les subraya el ridículo que consiste en afirmar, como lo hacen los teóricos de la inteligencia llamada "artificial", que existe una analogía entre el cerebro y la computadora y que ésta autoriza a hacer de la producción del pensamiento el equivalente de un flujo salido de la robótica: "La metáfora ahora trillada del cerebro computadora está justificada en la medida en que entendemos por pensamiento las operaciones de lógica, el cálculo, el razonamiento [...]. Pero, se trate de máquinas analógicas o de lógica, una cosa es el cálculo o el tratamiento de datos según las instrucciones, otra cosa la invención de un teorema. Calcular la trayectoria de un cohete compete a la computadora. Formular la ley de la atracción universal es una hazaña que no le compete. No hay invención sin conciencia de un vacío lógico, sin tensión hacia un posible, sin riesgo de equivocarse". Y Canguilhem agrega: "Es mi voluntad no tratar una cuestión que, lógicamente, debería conducir a preguntarse sobre la posibilidad de ver un día en la vitrina de un librero *La autobiografía de una computadora*, a falta de su *Autocrítica*."[5] En el fondo, Canguilhem no hace más que remitir a aquellos que critican la célebre frase de Claude Bernard: "Una mano hábil sin la cabeza que la dirige es un instrumento ciego; la cabeza sin la mano que realiza es impotente".[6]

4. Georges Canguilhem, "Le cerveau et la pensée", en *op. cit.*, p. 17. Inventada por Franz-Josef Gall (1758-1818) la "ciencia" de las localizaciones cerebrales (o craneología) pretendía explicar el carácter de un individuo por el estudio de las protuberancias y de las cavidades del cráneo. Fue Thomas Forster, discípulo inglés de Gall, quien inventó el término frenología.

5. *Ibid.*, pp. 21 y 24. Notemos que John R. Searle dirigió a los adeptos a esta tesis una crítica tan severa como la de Georges Canguilhem, en *Du cerveau au savoir*, París, Hermann, 1985.

Si no podemos asimilar el cerebro a una máquina, y si no podemos dar cuenta del pensamiento sin hacer referencia a una subjetividad consciente, tampoco es posible, dice Canguilhem, reducir el funcionamiento mental a una actividad química. Es una evidencia decir que sin actividad cerebral no habría pensamiento, pero no es cierto afirmar que el cerebro produce pensamiento sólo en función de su actividad química: "En consecuencia, a pesar de la existencia y de los acertados efectos de algunos mediadores químicos, a pesar de las perspectivas abiertas por ciertos descubrimientos en neuroendocrinología, todavía no parece haber llegado el momento de anunciar a la manera de Cabanis que el cerebro segrega el pensamiento como el hígado la bilis".[7]

Sin preocuparse por las disputas entre behavioristas y cognitivistas, entre neurobiologistas y fisicalistas, Canguilhem combate en bloque en esta conferencia no a las ciencias y sus progresos, tampoco a los trabajos modernos sobre las neuronas, los genes o la actividad cerebral, sino a un enfoque ecléctico donde se mezclan conductismo, experimentalismo, ciencia de la cognición, inteligencia artificial, etc. En resumen, desde su punto de vista, esta psicología que pretende tomar prestados los modelos de la ciencia no es más que un instrumento de poder, una biotecnología de la conducta humana, que despoja al hombre de su subjetividad y busca arrebatarle su libertad de pensar.[8]

Para combatir esta psicología, Canguilhem se apoya en Freud. Muestra que el pionero vienés fue el único científico de su época que teorizó la hipótesis del psiquismo a partir de la noción de aparato psíquico. Así, entre 1895, año en el que redacta su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, y 1915, fecha en la cual elabora su metapsicología, Freud toma nota del fracaso de los proyectos de su época que habían conducido a hacer depender los procesos psíquicos de la organización de las células nerviosas.

6. Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, París, Baillère, 1865, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. Nadie duda de que, a esta altura, Georges Canguilhem ya leyó cuidadosamente al Foucault de *Historia de la locura* y de *Vigilar y castigar*. Después de la muerte del filósofo, recalcará además hasta qué punto éste buscaba por el lado de los poderes la explicación a ciertas prácticas cuyas garantías nos afanamos por buscar por el lado de la ciencia. Véase Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), París, Gallimard, 1972 [ed. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979]; *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1998]; y Georges Canguilhem, "Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement", en *Le Débat*, nº 41, 1986.

También toma distancia, más que nunca, de la idea de una semejanza entre una organización tópica del inconsciente y una anatomía del cerebro.

Si cité extensamente esta conferencia de Georges Canguilhem, es porque me parece que ilustra de manera ejemplar la gran disputa que opone, desde hace un siglo, a los partidarios de la posible constitución de una ciencia del espíritu, donde lo mental sería calcado sobre lo neural, y a los adeptos a una autonomía de los procesos psíquicos. En el centro de la disputa, el inconsciente freudiano es objeto de una controversia particular en la medida en que su definición escapa a las categorías propias de los dos dominios. No sólo este inconsciente no es asimilable a un sistema neural, sino que tampoco es integrable a una concepción cognitiva o experimental de la psicología. Y, sin embargo, no pertenece al dominio de lo oculto o de lo irracional. Dicho de otra manera, respecto a las otras definiciones del inconsciente, surge *primero* de manera negativa: no es hereditario, ni cerebral, ni automático, ni neural, ni cognitivo, ni metafísico, ni metapsíquico, ni simbólico, etc. Pero entonces, ¿cuál es su naturaleza y por qué está sin cesar en el centro de ásperas polémicas?

Esta conferencia es ejemplar por otro motivo. Muestra en efecto que son casi siempre los científicos más positivistas y más apegados a los principios de una ciencia pura y dura quienes elaboran las teorías más extravagantes y más irracionales sobre el cerebro y el psiquismo, puesto que pretenden aplicar sus resultados al conjunto de los procesos humanos. La búsqueda de la racionalización integral, que apunta en el fondo a dominar la fabricación del hombre, no es más que una nueva versión del mito de Prometeo.

Para la época moderna, es Mary Shelley quien dio su más bella expresión en una famosa novela publicada en 1817: *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Cuenta la historia de un joven científico, Victor Frankenstein, que decide fabricar un ser humano sin alma juntando pedazos de cadáveres sacados de cementerios o cámaras mortuorias. Pero una vez creado, el monstruo se humaniza y sufre por estar desprovisto de la chispa divina que le permitiría existir. También pide a su creador que dé forma para él a una mujer a su imagen. Al término de dramas terribles, el monstruo desaparece en el desierto helado del Ártico luego de haber matado al científico. Como Mary Shelley no había puesto nombre a la criatura, los sucesivos lectores y los comentadores la confundieron con el científico mismo. Es así que Frankenstein, esta cosa innominable y trágica, muestra una gran pesadilla de la razón occidental.[9]

9. Véanse sobre este tema Monette Vacquin, *Frankenstein ou les délires de la raison*, París, François Bourin, 1990; Dominique Lecourt, *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondements imaginaires de l'éthique* (1996), París, Livre de Poche, col. "Biblio-Essais", 1998.

Entre 1870 y 1880, bajo la influencia del evolucionismo darwiniano, se afirma el proyecto de extender el discurso de la ciencia al conjunto de los fenómenos humanos. De ahí la generalización de todos los términos en *ismo* que suponen aportar una legitimidad científica tanto a saberes racionales como a doctrinas dudosas inspiradas en la ciencia.

Teología laica,[10] el cientificismo acompaña sin cesar el discurso *de la* ciencia y la evolución *de las* ciencias pretendiendo resolver *todos* los problemas humanos por una creencia en la determinación absoluta de la capacidad de *La* Ciencia para resolverlos. Dicho de otra manera, el cientificismo es una religión al igual que aquellas que quiere combatir. Es una ilusión de la ciencia en el sentido en que Freud definió la religión como una ilusión.[11] Pero mucho más que la religión, la ilusión cientificista pretende colmar con mitologías o delirios todas las incertidumbres necesarias para el despliegue de una investigación científica.

Si el discurso cientificista es capaz de apropiarse del cerebro de Frankenstein al punto de convertirlo en el emblema de una racionalidad moderna, no nos asombrará que algunos de los mejores especialistas actuales de la biología cerebral caigan en la misma trampa y, así, lleguen a denunciar al psicoanálisis como una doctrina mitológica, literaria o chamanística.

¿Cómo tomar en serio, por ejemplo, las declaraciones de Henri Korn, neurobiólogo francés, cuando afirma que el psicoanálisis no sería más que un "chamanismo al cual le falta una teoría"?[12] ¿Cómo conformarse con las proclamaciones de Jean-Pierre Changeux, profesor del Collège de France, cuando pretende reducir toda forma de pensamiento a una "máquina cerebral" y se declara, contra los médicos mismos, favorable a la generalización absoluta de una psiquiatría biológica fundada sobre la primacía de la farmacología y liberada del "imperialismo del discurso psicoanalítico" o de "las mitologías freudianas" profesadas por un "cierto medio de los cafés de la Rive gauche"?[13]

10. Véase sobre este tema François Bouyssi, *Alfred Giard et ses élèves: un cénacle de philosophes biologistes. Aux origines du scientisme?*, tesis de la EPHE bajo la dirección de Pierre Legendre, París, 1998.

11. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* (Viena, 1927, París, 1932), París, PUF, 1971. Véase también *O.C.*, XVIII, París, PUF, 1994. [Ed. cast.: *El porvenir de una ilusión*, *O.C.*, t. 14.]

12. Henri Korn, "L'inconscient à l'épreuve des neurosciences", *Le Monde diplomatique*, septiembre de 1989, p. 17.

13. Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, París, Fayard, 1983 [ed. cast.: El *hombre neuronal*, Madrid, Espasa Calpe, 1986]; y "Entretien", en *Le Courier du CNRS*, abril a junio de 1984, pp. 5-11.

¿Cómo comprender por otra parte las declaraciones del filósofo francés Marcel Gauchet cuando pretende sustituir con el inconsciente cerebral y el modelo de la computadora el inconsciente freudiano que ya no sería "taquillero" en un mundo donde "el afecto" estuviera en vías de extinción?[14]

¿Cómo aceptar, por último, las predicciones del politólogo norteamericano Francis Fukuyama cuando se congratula por la "desaparición" del psicoanálisis, de la historia y del conjunto de las teorías "construidas" en beneficio del advenimiento de una sociedad fundada sobre la ciencia natural y que habría abolido al hombre mismo? "A esa altura –escribe– habremos definitivamente terminado con la historia humana porque habremos abolido los seres humanos como tales. Entonces comenzará una nueva historia, más allá de lo humano."[15]

Esos excesos son, por supuesto, denunciados por otros expertos que no dudan en atravesar de una estocada las ilusiones cientificistas de sus colegas. Así, Gerald Edelman, neurobiólogo norteamericano y premio Nobel de Medicina, sostiene que el inconsciente, en el sentido freudiano, sigue siendo una noción indispensable para la comprensión científica de la vida mental del hombre. En una obra titulada *Biologie de la conscience*, muestra además que la hostilidad al modelo freudiano depende menos de la discusión científica que de la resistencia de los expertos mismos a su propio inconsciente: "Mi difunto amigo Jacques Monod, gran biólogo molecular, y yo mismo –escribe– teníamos con frecuencia animadas discusiones a propósito de Freud. Sostenía con tesón que Freud era anticientífico y, probablemente, un charlatán. Por mi parte, yo defendía la idea de que, aun no siendo científico en nuestro sentido del término, Freud había sido un gran pionero intelectual, en particular en lo que concierne a su visión del inconsciente y su rol en la conducta. Monod, proveniente de una austera familia protestante, respondía a esto: 'Soy absolutamente consciente de mis motivaciones y enteramente responsable de mis actos. Son todos conscientes'. Un día, exasperado, le repliqué: 'Jacques, digamos simplemente que todo lo que Freud dijo se aplica a mí y que nada se aplica a ti'. 'Exactamente, mi querido amigo', respondió."[16]

Como Edelman, el neurobiólogo francés Alain Prochiantz recalca, por su parte, y contrariamente a Jean-Pierre Changeux, que no existe ninguna contradicción entre la ciencia del cerebro, la genética y la doctrina psicoanalítica: "Si bien los genes definen nuestra pertenencia a la especie y nuestra pertenencia física, ellos solos no determinan nuestra personalidad de ser pensante. El cerebro no es una computadora cuya codificación sería dictada por el aparato genético."[17]

Muy vinculado con la ciencia más evolucionada de su tiempo, Freud quería hacer de la psicología una ciencia natural. Es por eso que, en un manuscrito inconcluso, febrilmente redactado en 1895,[18] planteó un cierto número de correlaciones entre las estructuras cerebrales y el aparato psíquico tratando de representar los procesos psíquicos como tantos estados cuantitativamente determinados por partículas materiales o "neuronas". Los clasificaba en tres sistemas distintos: percepción (neuronas φ), memoria (neuronas ψ), conciencia (neuronas ω). En cuanto a la energía transmitida (cantidad), ésta era regida, según él, por dos principios –uno de inercia, otro de constancia– y provenía ya del mundo exterior, a través de los órganos de los sentidos, ya del mundo interior (es decir del cuerpo). La ambición de Freud en esa época era establecer a partir de este modelo neurofisiológico el conjunto del funcionamiento psíquico normal o patológico: el deseo, los estados alucinatorios, las funciones del yo, el mecanismo del sueño, etc.

Esta necesidad de "neurologizar" el aparato psíquico consistía de hecho, como lo recalca Henri F. Ellenberger,[19] en obedecer a una representación cientificista de la fisiología y en fabricar, una vez más, una "mitología cerebral". Freud tomó conciencia y renunció a este proyecto para construir una teoría puramente psíquica del inconsciente. No obstante, incluso si en 1915 afirmaba que "todas las tentativas para adivinar una localización de los procesos psíquicos y todos los esfuerzos para pensar las representaciones como archivadas en las células nerviosas fracasaron radicalmente", no abandonó jamás la idea de que tal localización pudiera un día ser demostrada: "Las debilidades de nuestra descripción del psiquismo –escribe en 1920–, desaparecerían sin duda si estuviéramos ya en condiciones de reemplazar los términos psicológicos por términos de fisiología o de química."[20]

14. Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, París, Seuil, 1992, p. 182. [Ed. cast.: *El inconsciente cerebral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.]

15. Francis Fukuyama, "La fin de l'histoire, dix ans après", *Le Monde*, 17 de junio de 1999.

16. Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience* (Nueva York, 1992), París, Odile Jacob, 1992.

17. *Le Nouvel Observateur*, 20 al 26 de marzo de 1997, p. 14. Jean-Didier Vincent, neurofisiólogo, adopta una posición idéntica en *Biologie des passions*, París, Odile Jacob, Seuil, 1986. Véase también Bernard Andrieu, *L'Homme naturel. La fin promise des sciences humaines*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1999.

18. Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895) (Londres, 1959), en *La Naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1956, p. 309-404. [Ed. cast.: *Los orígenes del psicoanálisis*. *O.C.*, t. 1.]

19. Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 507.

20. Sigmund Freud, *Métapsychologie* (1915), París, PUF, *O.C.*, XIII, 1988, p. 157-243, y *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *O.C.*, XV, 1987, p. 273-339. [Ed. cast.: *Más allá del principio de placer*, *O.C.*, t. 2.]

Desde su publicación póstuma en 1950, el *Proyecto de psicología para neurólogos* fue muchas veces comentado e hizo correr mucha tinta.[21] Para los freudianos clásicos, este manuscrito sólo representa una etapa en la construcción de una verdadera teoría del inconsciente liberado de todo sustrato cerebral. Y si Freud rechazó el texto al punto de no reclamárselo nunca a su amigo Wilhelm Fliess, esto significa que estuvo siempre obsesionado, aun habiéndolo abandonado, por la tentación de una "naturalización" de la ciencia del psiquismo. También el *Proyecto...* siguió siendo una especie de fantasma invisible, que atravesaba sin cesar todos sus escritos.

Para los adversarios del psicoanálisis, la publicación de este manuscrito fue muy provechosa. Los autorizó a afirmar que Freud había dejado definitivamente el ámbito de la verdadera ciencia (llamada "natural") para elegir la vía de lo que llamaban la "no-ciencia", es decir, lo irracional, la literatura, la mitología, lo "no refutable". Ya no era necesario discutir su concepción del inconsciente, ya que el psicoanálisis no competía más a ninguna evaluación científica posible.

En realidad, la hostilidad a las tesis freudianas había comenzado bastante antes de que fuera conocido el contenido del *Proyecto.*

La historiografía experta demostró que Freud no fue en realidad ni el inventor de la palabra "inconsciente" ni el primero en descubrir su existencia.[22] Desde la Antigüedad, reflexionaban ya sobre la idea de una actividad psíquica que comprometía otra cosa que la conciencia. Pero fue Descartes el primero que planteó el principio de un dualismo del cuerpo y del espíritu. Esto lo condujo a hacer del *cogito* el lugar de la razón por oposición al universo de la sinrazón. El pensamiento inconsciente fue entonces domesticado, ya para ser anexado a la razón, ya para ser arrojado a la locura.[23]

La primera psiquiatría dinámica se apoyaba sobre la idea de que la conciencia era amenazada por fuerzas desconocidas, peligrosas y destructivas, localizadas en un inconsciente metafísico (o subliminal) al que

21. Frank J. Sulloway analizó notablemente las diferentes lecturas que fueron hechas del *Proyecto*, en *Freud, biologiste de l'esprit* (Nueva York, 1979; París, 1981), París, Fayard, 1998.

22. El término fue empleado por primera vez en una acepción conceptual en 1751: prueba de ello es un texto en lengua inglesa. Fue luego popularizado en Alemania e introducido en Francia hacia 1860. Véanse *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, entrada "inconsciente", y Lancelot White, *L'Inconscient avant Freud* (1960), París, Payot, 1976.

23. Esta cuestión fue ampliamente debatida por Michel Foucault y Jacques Derrida. Véanse Michel Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*; y Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie" (1964) en *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967. [Ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Rubí, 1989.]

llegaríamos por medio del espiritismo, es decir, a través de la palabra de un médium capaz de establecer comunicación con los muertos haciendo mover las mesas.

Es desde esta perspectiva, explorada por las terapéuticas fundadas sobre el magnetismo, que el inconsciente fue luego mirado no como una fuerza oculta venida del más allá, sino como una disociación de la conciencia. Fue entonces descrito en términos de subconciencia, de supraconciencia o de automatismo (mental o psicológico), alcanzable por medio de la hipnosis (Charcot) o de la sugestión (Hippolyte Bernheim); es decir, por medio del sueño o de la relación de influencia. Adoptado a fines del siglo XIX por la mayoría de las escuelas de psicología, así como por los psicoterapeutas, ese inconsciente daba cuenta racionalmente de todos los fenómenos de doble conciencia, de sonambulismo y de personalidades múltiples. Es así como nos dedicamos a observar, a describir o a curar trastornos de la identidad, que se traducían por la coexistencia en un mismo sujeto de varias personalidades separadas unas de otras, pudiendo esto hacerlo vivir múltiples vidas.

En la misma época, las diferentes teorías de la herencia, impregnadas de darwinismo y de evolucionismo, dieron origen a una concepción del inconsciente adaptada a los principios de la psicología de los pueblos. Se suponía que este inconsciente hereditario, colectivo e individual, estaba formado por huellas o estigmas que determinaban en un sujeto su pertenencia a una raza, a una etnia, a un arquetipo, o incluso a una patología pensada en términos de degeneración. Encontramos esta concepción en numerosos dominios del saber de fines del siglo XIX: tanto en las teorías sexológicas de Richard von Krafft-Ebing, que tratan las perversiones sexuales como taras, como en las tesis de Cesare Lombroso sobre el "criminal nato", o en las de Gustave Le Bon, que asimilan las multitudes a masas histéricas y nocivas, así como también en las de Georges Vacher de Lapouge, que predican la necesidad del eugenismo.

La emergencia de esta teoría de un inconsciente hereditario fue perfectamente descrita por Michel Foucault en *La voluntad de saber.*[24] Contemporánea del fin de la creencia en el privilegio social, cultiva el ideal burgués de la "raza buena" y se apoya sobre el antisemitismo, la desigualdad y el odio a las multitudes y a los marginales para proponer una nueva repre-

24. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. [Ed. cast.: *La voluntad de saber*, t. 1 de *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1998.] Yo misma estudié esta configuración de la herencia-degeneración en *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1 (1982), París, Fayard, 1994 [ed. cast.: *La batalla de cien años, Historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid. Fundamentos, 1988]. Véase también Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, París, Seuil, 1978.

sentación de las relaciones entre el cuerpo social, el cuerpo individual y el "mental", concebidos como entidades orgánicas, descritas en términos de norma y patología.

Esta concepción conduce a dos ideologías antagónicas. Una toma la degeneración al pie de la letra y anuncia la pérdida de la humanidad sumergida en sus instintos. Desemboca en el eugenismo y el genocidio. Contra el mal radical, el remedio debe ser más radical todavía: de un lado, selección, para preservar la raza buena; del otro, exterminación para hacer desaparecer la mala.

La segunda vía es la del higienismo. Cree en la curación del hombre por el hombre y se propone así luchar contra las taras por medio de la profilaxis, la psicología, la pedagogía. En resumen, pone las ciencias humanas al servicio de la reeducación de las almas y de los cuerpos. Contra la idea de caída y de decadencia, desarrolla la de la redención de lo humano por la ciencia, el conocimiento, el análisis de sí, la introspección.

A este inconsciente hereditario corresponde un inconsciente cerebral salido de la fisiología del reflejo. La noción viene de la descripción propuesta por los neurofisiólogos de la actividad espinal, luego cerebro-espinal, la cual induce en el hombre cambios cerebrales, independientemente de la conciencia y de la voluntad. Esta concepción del inconsciente, organizada alrededor de la función mayor de la memoria, está muy presente en el *Proyecto* así como en los trabajos de Théodule Ribot y de Henri Bergson. Se apoya en la idea de que el cerebro puede servir de soporte a una descalificación de la función clásica de la conciencia.[25]

A través de Schelling, Nietzsche y Schopenhauer, la filosofía alemana también se ocupó, durante todo el siglo XIX, de forjar su propia concepción del inconsciente. Destacó el lado nocturno del alma e hizo emerger la idea moderna de que la conciencia es en alguna medida determinada por otro lugar de la psique: su cara profunda y tenebrosa. A partir de esta concepción filosófica del inconsciente, fuertemente teñida de romanticismo, se desplegaron todos los trabajos de la fisiología y de la psicología experimental en los cuales Freud iba a inspirarse: de Herbart a Wundt, pasando por Helmholtz y Fechner.[26]

Freud efectúa la síntesis de esas diferentes concepciones del inconsciente, pero al hacer esto, inventa una nueva. Con él, el inconsciente no es

25. Marcel Gauchet quiere sustituir el inconsciente freudiano por este inconsciente cerebral, véase *L'Inconscient cérébral, op. cit.*

26. Véanse *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, entrada "inconsciente", y Henri Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient, op. cit.* Sobre la influencia de Herbart, véase Ola Andersson, *Freud avant Freud. La préhistoire de la psychanalyse* (Estocolmo, 1962), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997.

más un automatismo, ni un subconsciente, ni una mitología cerebral articulada a un modelo neurofisiológico: es un lugar separado de la conciencia, poblado de imágenes y de pasiones, atravesado por discordancias. En realidad, el inconsciente freudiano es un inconsciente psíquico, dinámico y afectivo, organizado en varias instancias (el yo, el ello, el superyó).

Más allá de esta definición, la gran innovación freudiana consiste en una ruptura con la idea de que el hombre sería un perpetuo alienado. En ese sentido, Freud se separa tanto del alienismo pineliano como de los herederos de Mesmer. Pues el sujeto freudiano, si bien ya no es asimilable al *animal insensato* tan temido por Couthon, tampoco es ese hombre extraño a sí mismo definido por Pinel, al cual habría que curarle el alma por medio de la aplicación de un tratamiento moral.

El sujeto freudiano es un sujeto libre, dotado de razón, pero cuya razón vacila en el interior de sí misma. Es de su palabra y de sus actos, y no de su conciencia alienada que podrá surgir el horizonte de su propia curación. Este sujeto no es el autómata de los psicólogos, ni el individuo cerebro-espinal de los fisiólogos, ni el sonámbulo de los hipnotizadores, ni el animal étnico de los teóricos de la raza y de la herencia. Es un ser hablante, más capaz de analizar la significación de los sueños que de mirarlos como la huella de una memoria genética.[27] Sin duda, recibe sus límites de una determinación fisiológica, química o biológica, pero también de un inconsciente concebido en términos de universalidad y de singularidad.

Freud supo dotar al inconsciente de una capacidad de rememoración y de represión en el momento mismo en que la neurofisiología trazaba las bases de un materialismo del cuerpo, concretizando la muerte de las representaciones del alma centradas alrededor de la figura de dios. Llevado por tal idea del inconsciente, el psicoanálisis llegó a ser, en el siglo XX, el emblema de todas las formas contemporáneas de exploración de la subjetividad. De ahí su impacto sobre las otras ciencias, de ahí su diálogo permanente con la religión y la filosofía.

Es justamente porque puso la subjetividad en el corazón de su dispositivo que Freud llegó a conceptualizar una determinación (inconsciente) que obliga al sujeto a no mirarse más como el amo del mundo, sino como una conciencia de sí exterior a la espiral de las causalidades mecánicas.

En ese sentido, la teoría freudiana es la heredera del romanticismo y de una filosofía de la libertad crítica que proviene de Kant y de la Ilustración. Porque es la única -y se opone en esto también a todas las que provienen de la fisiología (inconsciente cerebral), de la biología (inconsciente

27. Como lo sostiene Michel Jouvet en *Le Sommeil et le rêve*, París, Odile Jacob, 1992.

hereditario) y de la psicología (automatismo mental)– en instaurar la primacía de un sujeto habitado por la *conciencia de su propio inconsciente*, o incluso por la *conciencia de su propia expropiación*. Dicho de otra manera, el sujeto freudiano sólo es posible porque piensa la existencia de su inconsciente: lo *propio* de su inconsciente. Del mismo modo, sólo es libre porque acepta el desafío de esta libertad apremiante y porque reconstruye su significación.

Así, el psicoanálisis es la única doctrina psicológica de fines del siglo XIX que asoció una filosofía de la libertad a una teoría del psiquismo. Es en alguna medida una avanzada de la civilización contra la barbarie. Por lo demás, ésa es la razón por la que tuvo tanto éxito durante un siglo en los países marcados por la cultura occidental: en Europa, en los Estados Unidos, en América latina. A pesar de los ataques de los cuales es objeto, y a pesar de la esclerosis de sus instituciones, debería en esas condiciones ser capaz, todavía hoy, de aportar una respuesta humanista al salvajismo suave y mortífero de una sociedad depresiva que tiende a reducir el hombre a una máquina sin pensamiento ni afecto.

CAPÍTULO 6

La "carta del equinoccio"

El inconsciente freudiano se funda en una paradoja: el sujeto es libre, pero perdió el dominio de su interioridad, no es más "amo en su propia casa", según la fórmula consagrada.[1] Freud libera al sujeto de las diferentes alienaciones a las cuales las otras concepciones de la psicología lo vinculan. Asimismo, construye una teoría de la sexualidad muy diferente a todas las que fueron enunciadas por los científicos de fines del siglo XIX.[2]

La novedad, la descubrimos leyendo la célebre "carta del equinoccio", redactada el 21 de septiembre de 1897, en la cual Freud explica las razones por las cuales renuncia a la teoría llamada de la "seducción": "Ya no creo en mi *neurótica*... Me veo obligado a mantenerme tranquilo, a seguir

1. Sigmund Freud, "Une difficulté de la psychanalyse" (1917), en *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, 1985, pp. 175-187. [Ed. cast.: "Una dificultad del psicoanálisis", *O.C.*, t. 17.]

2. Frank J. Sulloway puso en evidencia todas las teorías en las que Freud se inspiró. No obstante, no comparto la idea del autor según la cual Freud habría sido un "biólogo del espíritu". Véase sobre este tema el prólogo de Michel Plon en *Freud, biologiste de l'esprit*, *op. cit.*

en la mediocridad, a ahorrar, a estar acosado por las preocupaciones... Rebecca, quítate el vestido, ya no eres la novia".[3]

La palabra *seducción* remite en primer lugar a la idea de una escena sexual en la que un sujeto, generalmente adulto, utiliza su poder real o imaginario para abusar de otro sujeto, reducido a una posición pasiva: un niño o una mujer, la mayoría de las veces. Está, pues, cargada por el peso de un acto fundado sobre la violencia moral y física ejercida sobre otro: verdugo y víctima, amo y esclavo, dominador y dominado.

Es la hipótesis de una alienación traumática debida a una coacción, que parte de Freud cuando elabora, entre 1895 y 1897, la famosa teoría según la cual la neurosis tendría como origen un abuso sexual real. Se apoya tanto en una realidad social como en una evidencia clínica. En las familias, a veces incluso en la calle, los niños son a menudo víctimas de ultrajes por parte de los adultos. El recuerdo de estas brutalidades es tan penoso que cada uno prefiere olvidarlas, no verlas o reprimirlas.

Escuchando a mujeres histéricas de fines de siglo que le confían tales historias, Freud valora sus discursos y erige su primera hipótesis: la de la represión y de la causalidad sexual de la histeria. Piensa que las mujeres histéricas padecen trastornos neuróticos porque fueron realmente seducidas. Y por esto, comienza a dudar de los padres en general, de Jacob Freud en particular, pero también de sí mismo: ¿no habrá experimentado deseos culpables respecto de su hija Mathilde?

En contacto con Wilhelm Fliess, Freud abandona progresivamente su teoría de la seducción. Sabe que no todos los padres son violadores, pero admite al mismo tiempo que las histéricas no mienten cuando se dicen víctimas de una seducción. ¿Cómo explicar estas dos verdades contradictorias? Freud se ocupa de esto alejándose de la evidencia. Percibe dos cosas: primero, que con frecuencia las mujeres inventan, sin mentir ni simular, los atentados en cuestión, y, segundo, que cuando el hecho realmente ocurrió, no explica por ello la eclosión de la neurosis.

Freud sustituye entonces la teoría de la seducción por la del fantasma y resuelve con el mismo movimiento el enigma de las causas sexuales: son fantasmáticas, incluso cuando existe un traumatismo real, puesto que lo real del fantasma no es de la misma naturaleza que la realidad material.[4]

El abandono de la noción de trauma como causalidad única va a la par de la adopción de un inconsciente psíquico. En efecto, la teoría freudiana de la sexualidad supone la existencia primera de una actividad sexual pulsional y fantasmática. Se apoya en la idea de que el sujeto es libre en

3. En una carta célebre, dirigida a Wilhelm Fliess, y llamada "carta del equinoccio", Freud anuncia este abandono, en *La naissance de la psychanalyse, op. cit.*

4. Véase Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse, op. cit.*

lo que respecta a su sexualidad y, a la vez, forzado por ella. Y, sobre todo, rechaza el ilusorio proyecto de que se puede deshacer de ella como si se tratara de una falta o del efecto de un traumatismo.

Armado con esta teoría, Freud se mostrará siempre feroz hacia quienes, como Carl Gustav Jung, abandonan la teoría sexual en provecho de la "ola de fango negro del ocultismo":[5] "No espero un éxito inmediato –escribe a Ernest Jones–, sino una batalla incesante. Quienquiera que prometa a la humanidad liberarla de las pruebas del sexo será recibido como héroe, lo dejarán hablar, por más burradas que diga".[6]

Haciendo así de la sexualidad y del inconsciente el fundamento de la experiencia subjetiva de la libertad, Freud rompe tanto con la religión de la confesión como con el ideal cientificista de la sexología: ni caza de brujas, ni clasificación imperiosa, ni fascinación por cualquier erotismo de bazar propio del cientificismo o del puritanismo religioso. No se trata para él de juzgar el sexo o de volverlo transparente o espectacular, sino de dejarlo expresarse de la manera más normal y más verdadera. Pues nada está más lejos de la concepción freudiana que la idea según la cual la sexualidad sería naturalmente malsana. Así, Freud es el inventor de una ciencia de la subjetividad que corre a la par de la instauración, en las sociedades occidentales, de las nociones de vida privada y de sujeto de derecho.

En materia de sexualidad, el *escándalo* freudiano consiste en invertir el orden de la normatividad, y en tomar la negatividad del hombre por su naturaleza positiva: "El escándalo –escribe Michel Foucault– no reside en eso de que el amor sea de naturaleza o de origen sexual, lo que había sido dicho antes de Freud, sino en eso de que, a través del psicoanálisis, el amor, las relaciones sociales y las formas de pertenencia interhumanas aparezcan como el elemento negativo de la sexualidad en tanto ella es la positividad natural del hombre".[7]

El abandono por parte de Freud de la teoría de la seducción recuerda también que el trabajo del erudito vienés es contemporáneo del conjunto de las leyes que contribuyeron progresivamente al debilitamiento del poder de los padres en la sociedad occidental: leyes sobre la pérdida de autoridad paterna, sobre los maltratos, sobre los castigos físicos, etc.[8] Dicho

5. Esta réplica de Freud, que consideraba el dogma de la causa sexual como un "bastión" contra el ocultismo, fue relatada por Carl Gustav Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (Zúrich, 1962), París, Gallimard, 1966, p. 177.

6. Sigmund Freud - Ernest Jones, *Correspondance complète (1908-1939)* (1993), París, PUF, 1998.

7. Michel Foucault, "La recherche scientifique et la psychologie" (1957), en *Dits et écrits*, vol. 1, París, Gallimard, 1994, p. 153-154.

8. Jean Delumeau y Daniel Roche (eds.), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse, 1990.

de otra manera, Freud no podía inventar su teoría sino en un mundo marcado por la dislocación de los modos tradicionales de la organización familiar. Mientras el padre era investido por la ley de un poder ilimitado que le permitía ejercer un poder tiránico sobre el cuerpo de las mujeres y de los hijos, reprimiendo el adulterio y la masturbación, no era posible elaborar una teoría de la sexualidad en términos de fantasma, de reminiscencias o de conflicto.[9] Por esta razón, en todo el mundo, el psicoanálisis se convertirá en un fenómeno urbano que atañe a sujetos inmersos en el anonimato, solitarios o desapegados de sus relaciones tradicionales y replegados sobre un núcleo familiar limitado.[10]

En relación con la teoría de la seducción, tres tendencias se perfilaron entre los freudianos y los antifreudianos.

La primera, la de los ortodoxos del freudismo, niega la existencia de las seducciones reales en beneficio de una sobrestimación del fantasma. Conduce a no ocuparse jamás, en la cura, de los abusos reales sufridos por los pacientes en su infancia o en su vida presente.

La segunda, representada por un lado por los adeptos a la sexología libertaria y, por otro, por los puritanos, tiende a negar la existencia del fantasma y a reducir toda forma de trastorno psíquico a un hecho traumático realmente vivido. Para los libertarios, la práctica real del sexo es un imperativo: es necesaria para el pleno desarrollo de la salud psíquica. En consecuencia, el abuso es una pedagogía del goce. Para los puritanos, al contrario, toda sexualidad se reduce a un acto abusivo.

La tercera tendencia, la única conforme al pensamiento psicoanalítico y al simple sentido común, consiste en aceptar, a la vez, la existencia del fantasma y la del trauma ligado al abuso sexual. En el plano clínico, un psicoanalista debe ser capaz de discernir los dos órdenes de la realidad, a menudo enredados entre sí, y de comprender que las violencias psíquicas o las torturas morales pueden ser sentidas tan atroces como los abusos sexuales.[11] Dicho de otra manera, la negación del orden fantasmático puede provocar una herida tan mutiladora en un sujeto como la negación de un abuso real.[12]

9. Michel Foucault piensa también que el psicoanálisis fue el instrumento de una nueva gestión de las relaciones incestuosas en la familia burguesa. Véase *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, París, Gallimard-Seuil, 1999.

10. Sobre la familia como modelo universal, véase la tercera parte de este libro, capítulo 9.

11. Véase sobre este tema el extraordinario libro del gran psicoanalista norteamericano Leonard Shengold, *Meurtre d'âme. Le destin des enfants maltraités* (New Haven, 1989), París, Calmann-Lévy, 1998. Véase también Boris Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, París, Odile Jacob, 1999.

12. Notemos que los kleinianos, sin negar la existencia de abusos reales, tuvieron tendencia a considerar que las seducciones imaginarias de tipo sádico podían ser mucho más graves que los traumas reales. En cuanto a Sandor Ferenczi y sus herederos, devolvieron su lugar de honor, contra los ortodoxos del fantasma, y sin negar el orden fantasmático, a la idea de la importancia del trauma vivido.

Vayamos más lejos. Si seguimos siendo tributarios de la teoría de la seducción, corremos el riesgo de considerar que un traumatismo es en sí responsable de una destrucción definitiva para aquel que lo padeció. En este sentido, el culto de las víctimas es el equivalente al determinismo biológico que da a entender que los niños maltratados por su entorno o violentados en circunstancias extremas (guerra, terrorismo, etc.) serán forzosamente delincuentes o eternos lastimeros por una herida imposible de cicatrizar. Ahora bien, al renunciar a su teoría, Freud se alzó contra este prejuicio tenaz. Nunca nada está jugado de antemano: la desgracia no está inscrita en los genes o en las neuronas. Cada sujeto tiene una historia singular, y ésta lo hace reaccionar de manera diferente de otro en situaciones idénticas. En consecuencia, un traumatismo real no es *en sí* más mortífero que un grave sufrimiento psíquico.

Como asociaba una teoría no genital de la sexualidad a una concepción no cerebral del inconsciente y distinguía el trauma del fantasma, para pensarlos en su diferencia, el psicoanálisis fue considerado como un pansexualismo durante la primera mitad del siglo XX. Sus adversarios temían su impacto sobre el cuerpo social y lo acusaban de introducir el desorden moral en las familias.

Así como en los países latinos lo trataban de ciencia bárbara nacida de la decadencia "teutona" y en los países nórdicos lo veían como el signo de una degeneración "latina", en los países puritanos, y particularmente en Canadá y en los Estados Unidos, lo señalaban como una doctrina satánica. En otras palabras, el odio antisexual que suscitó el psicoanálisis fue, a la vez, el síntoma de su éxito creciente y el signo de la emancipación sexual y psíquica que prometía. A esta acusación de pansexualismo, algunos agregaron la del pansimbolismo: en efecto, reprochaban a Freud haber restaurado una concepción espiritualista del inconsciente fundada sobre un arte adivinatorio –el desciframiento de símbolos y de sueños– muy alejado de la racionalidad científica.[13]

13. El tema del pansimbolismo fue ampliamente explotado en Francia durante la primera mitad del siglo. Véase Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1, *op. cit.*

CAPÍTULO 7

Freud murió en Norteamérica

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, y cuando conocía un verdadero triunfo en los Estados Unidos, un renacimiento en Francia y un auge en América latina, el psicoanálisis siguió siendo atacado. El argumento del pansexualismo cayó en desuso conforme a las transformaciones de la familia y la emancipación de las mujeres. Pero, con el éxito de los psicotrópicos y los progresos realizados por la medicina, se volvía posible cuestionar el estatuto del inconsciente freudiano.

En consecuencia, una nueva mitología cerebral, que tendía a demostrar que el psicoanálisis no era una ciencia, sino un proceso de introspección literaria o una variante de la antigua llave de los sueños, se afirmó. Esta mitología tomó el nombre de inconsciente cognitivo.[1] Para sus adeptos, se trataba de reconducir la idea de una posible adecuación entre el cerebro y el pensamiento, fundada sobre la analogía entre el funcionamiento cerebral y la computadora.

1. Véase Francis Eustache, "L'inconscient cognitif: chronique d'un concept", en Bianca Lechevalier y Bernard Lechevalier, *Le corps et le sens*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1998, pp. 247-275.

Aparecida en los Estados Unidos hacia 1950, la "ciencia" cognitiva se consagró de entrada a la tarea de describir las disposiciones y capacidades del espíritu humano (cognición), tales como el lenguaje, la percepción, el razonamiento, la coordinación motriz y la planificación. Basándose en una concepción del espíritu según la cual lo mental y lo neural serían dos caras de un mismo fenómeno, esta "ciencia" se apoyó además sobre varias disciplinas en plena expansión: la neurobiología o estudio de mediadores químicos, que explican la conducta humana, es decir, el gen; la neurofisiología, que se interesaba en la significación funcional de las propiedades del cerebro; la inteligencia artificial, que estudiaba el razonamiento considerando a la computadora como el modelo de funcionamiento cerebral; la neuropsicología o descripción de fenómenos patológicos ligados al funcionamiento de la cognición.

Todas estas disciplinas apuntaban, y apuntan todavía hoy, a dar cuenta, de manera universal, del funcionamiento de la actividad mental del hombre a partir de una caracterización del sistema nervioso en tanto sistema fisicoquímico.[2]

El primer objetivo de esta psicología cognitiva fue combatir antes que nada el behaviorismo,[3] pero sobre todo el psicoanálisis, considerado como una verdadera peste: "Había también una intoxicación de psicoanálisis –escribe Howard Gardner–. Mientras las intuiciones de Freud intrigaban a numerosos investigadores, éstos opinaban que una disciplina científica no podía estar fundada sobre entrevistas clínicas e historias personales construidas retrospectivamente; además, se asombraban de que una disciplina llamada científica no dejara ningún espacio a la refutación. Era difícil situarse sobre un terreno científico de estudio de los procesos del pensamiento humano entre, de un lado, el credo puro y duro del *establishment* behaviorista y, del otro, la aptitud desenfrenada para conjeturar de los freudianos".[4]

2. Howard Gardner, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit* (Nueva York, 1985), París, Payot, 1993. Notemos que Jean Piaget (1896-1980), pionero de la psicología cognitiva, se interesó exclusivamente en el carácter universal del desarrollo mental y de la evolución de las capacidades intelectuales.

3. El behaviorismo es una corriente de la psicología que se expandió en los Estados Unidos hasta 1950 y que también constituyó, antes de derrumbarse, una seria barrera a la recepción del psicoanálisis en ese país. Se apoya en la idea de que la conducta humana obedece al principio de estímulo-respuesta (ER). Se trata por tanto de una variante del conductismo, mientras que la psicología llamada cognitiva supone además una modelización de la actividad interna. Clasificamos a menudo el behaviorismo dentro de la psicología cognitiva. De ahí una cierta confusión en la aprehensión de las diferentes corrientes.

4. *Ibid*, p. 28.

De hecho, hay una diferencia importante entre la psicología cognitiva, que se pretende científica y apunta a que dependa del cerebro no sólo la producción del pensamiento, sino la organización psíquica consciente e inconsciente, y las disciplinas científicas (o neurociencias) sobre las cuales se apoya. Es a Alan Turing, genial inventor de la máquina que lleva su nombre, a quien debemos la idea de que lo que el espíritu humano hace puede ser ejecutado de la misma manera por una máquina (la computadora).[5] Ahora bien, como ya vimos, una buena cantidad de neurobiólogos rechaza esta hipótesis aberrante que es, sin embargo, la esencia misma de la nueva mitología cerebral propia de los cognitivistas: "Un día –escribe Gerald Edelman–, los profesionales más importantes de la psicología cognitiva y los neurobiólogos empíricos más arrogantes comprenderán al fin que fueron víctimas, sin saberlo, de una estafa intelectual".[6]

He aquí algunos ejemplos, entre cientos, de los análisis llamados "científicos" propuestos por los adeptos al cognitivismo.

En una comunicación de 1996, que retoma en parte las tesis de su libro,[7] el antropólogo norteamericano Lawrence Hirschfeld intenta resolver un supuesto enigma: ¿los niños norteamericanos de "raza" blanca interiorizan hoy, en virtud de algunos procesos cognitivos, la regla llamada de "la gota de sangre", incluso cuando la noción de raza fue desterrada después de 1950[8] de todas las ciencias naturales, humanas y sociales?

5. Véase sobre este tema, Michel Plon, *La Théorie des jeux: une politique imaginaire*, París, Maspero, 1976.

6. Gerald Edelman, *op. cit.*, p. 301. Véanse también sobre este tema, Francisco Varela, *Connaître. Les sciences cognitives. Tendances et perspectives*, París, Seuil, 1989 [ed. cast.: *Conocer: las ciencias cognitivas*, Barcelona, Gedisa, 1990] y Daniel Andler (ed.), *Introduction aux sciences cognitives*, París, Gallimard, col. "Folio", 1992. Varela se muestra muy crítico con respecto a las corrientes del cognitivismo a las cuales opone su propia concepción de la cognición, poco diferente sin embargo de las que rechaza. Notemos que si bien André Green estudió esas divergencias, y puso en evidencia las aporías del cognitivismo, no lo podemos seguir cuando clasifica la obra de Lacan del lado de la ciencia cognitiva haciendo del estructuralismo el equivalente de una teoría logística que evacua la subjetividad (en *La Causalité psychique*, París, Odile Jacob, 1994). Por razones idénticas, es difícil adherir a las posiciones de Daniel Widlöcher que, contrariamente a André Green, sostiene la compatibilidad entre ciencia cognitiva y teoría freudiana del inconsciente, en *Les Nouvelles Cartes de la psychanalyse*, París, Odile Jacob, 1996.

7. Lawrence A. Hirschfeld, *Race in the Making. Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996; "La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants", *L'Homme*, 150, abril-junio de 1999, pp. 15-40.

8. Por una declaración oficial, la Unesco renunció en efecto a esta noción, destacó la unidad fundamental de la especie humana, rechazando las diferencias

Universalmente compartida, esta regla pone en correlación la noción imaginaria de raza y la manifestación de una mera diferencia biológica: el color de la piel. Perpetúa así la creencia según la cual la "raza" sería un estigma inscrito en el cuerpo bajo la forma de una variación cutánea. En consecuencia, la "sangre negra", presente en un niño blanco proveniente de un matrimonio mixto, lo volvería automáticamente portador de la marca invisible de una negritud que podría más adelante transmitir a su descendencia engendrando niños de "raza" negra.

Hirschfeld distingue dos interpretaciones de la famosa regla. La primera es "categorial" y se apoya en una concepción racial, y por tanto racista, del género humano; la segunda es "biológica" y se apoya en la idea científica de que la especie humana se compone, no por razas, sino por grupos humanos físicamente diferentes unos de otros (los negros, los blancos, los asiáticos, etc.).

Armado de esta interpretación y de una batería de tests, Hirschfeld divide entonces a sus interlocutores (norteamericanos blancos) en tres grupos: niños de 7 años, niños de 11 años, adultos. A cada grupo presenta dos imágenes: una de ellas muestra parejas "unirraciales" y la otra, parejas "interraciales" compuestas tanto de un hombre negro y una mujer blanca como de un hombre blanco y una mujer negra. Interrogados sobre la descendencia de estas parejas, los interlocutores responden, sea cual sea su edad, que los hijos nacidos de las parejas unirraciales pertenecerán forzosamente a la misma "raza" que sus padres y tendrán los mismos rasgos físicos que uno y otro.

En cambio, el cuestionario sobre las parejas interraciales da respuestas divergentes. Incapaces de pronunciarse sobre los parecidos físicos, la mayoría de los niños de 7 años, no obstante, afirman que el vástago de una pareja mixta pertenecerá forzosamente a la misma "raza" que su madre. Por el contrario, los niños de 11 años esperan que ese mismo vástago se parezca físicamente al progenitor negro (padre o madre), sin por ello pertenecer a una raza precisa. En cuanto a los adultos, piensan que todo niño nacido de una pareja interracial será de raza negra, incluso si se parece a su padre blanco.

De esta experiencia, Hirschfeld saca la conclusión de que la adopción de la versión "categorial" (racista) de la regla de la gota de sangre depende de un proceso *sui generis* que se impone por sí mismo a medida que el niño crece para transformarse en un adulto. Dicho de otra manera, en lugar de preguntarse por qué los niños de 7 años privilegian *siempre* el po-

---

biológicas como epifenómenos. Claude Lévi-Strauss figuraba entre los firmantes; véase *Race et histoire* (1952), París, Gallimard, col. "Folio", 1987.

der materno en detrimento de la apariencia física, y por qué los niños de 11 años, al contrario, privilegian el equilibrio entre los dos polos (materno y paterno) en detrimento de la pertenencia a una raza y, por último, en lugar de esforzarse en comprender por qué los adultos blancos norteamericanos asimilan una diferencia física a una raza, Hirschfeld se contenta con afirmar, con la ayuda de una batería de tests que no prueban nada, que la percepción de la raza sería un elemento *natural* de la cognición humana. En consecuencia, la actitud racista sería una estructura inmutable y universal, de la que dependerían las elecciones políticas y culturales de los individuos.

No sorprenderá, por lo tanto, que la célebre novela de Fanny Hurst,[9] *Images de la vie*, en la cual se inspira esta experiencia, sea más pertinente que la jerga enrevesada de Hirschfeld para interpretar la significación profunda del gran mito norteamericano de la gota de sangre. Lejos de todas las presuntas experimentaciones sobre el sentimiento innato o adquirido de la raza, la obra describe la existencia trágica de una mujer blanca, inconscientemente sometida a la angustia de la polución biológica, que elige la esterilización como solución a su fantasma identitario antes que tener que enfrentar el riesgo de transmitir a su descendencia los estigmas invisibles de la "raza" odiada.

En cuanto a la cuestión de saber por qué una creencia perdura después de haber sido invalidada por la ciencia, me permitirán no detenerme en ella.

Si Lawrence Hirschfeld aplica la ciencia cognitiva al campo de la antropología, Howard Gardner, el francotirador norteamericano del psicoanálisis, recurre a la misma doctrina para inventar una presunta "ciencia de la excepcionalidad". En uno de sus estudios, publicado en 1997,[10] cree explicar la génesis del genio en cuatro grandes "personalidades", Mozart, Freud, Gandhi, Virginia Woolf, construyendo una tipología de las conductas y de los caracteres que parece directamente sacada de una mezcla de astrología y de psicología de los pueblos. Así, Mozart sería el prototipo del Maestro, porque habría sabido, gracias a sus facultades mentales, adquirir el "dominio perfecto de los géneros de su tiempo"; Freud el "Constructor Modelo" (o CM), porque se habría beneficiado, a través del amor de sus padres, con "condiciones confortables de trabajo"; y Gandhi el tipo mismo del Carismático, porque habría sabido influenciar a los refractarios del pacifismo y convertirlos a sus ideas. Por último, Virginia

9. Publicada en 1933, la novela fue adaptada en 1958 por Douglas Sirk, quien la transformó de arriba abajo para hacer un suntuoso melodrama hollywoodense.

10. Howard Gardner, *Les personnalités exceptionnelles. Mozart, Freud, Gandhi et les autres* (1997), París, Odile Jacob, 1999.

Woolf sería la mejor encarnación del Introspectivo, porque habiendo sufrido malos tratos en su infancia, habría sabido dar vuelta su mirada hacia el interior de ella misma para comprender al género humano.

Apoyándose en cifras y multiplicando los esquemas, los gráficos y las medidas de todo tipo, Gardner construye así, con toda la seriedad del mundo, su psicología de los "perfiles tipo", a partir de la cual cree explicar los destinos excepcionales oponiéndolos a los destinos ordinarios. De más está decir que la "ciencia" de la que aquí se habla no tiene relación alguna con el procedimiento científico.

Por su lado, Christopher Frith, investigador inglés y profesor de neurofisiología, propone explicar la génesis de la esquizofrenia[11] manifestando que sería "una alteración de los procesos implicados en la iniciación de la acción": una motricidad que falla, ligada de alguna manera a un defecto en el control central (cerebral) de la comunicación (*Central Monitoring System*). Conocida desde la noche de los tiempos, pero descrita en 1911 por Bleuler, esta forma de locura se caracteriza por la incoherencia del pensamiento, de la afectividad y de la acción (o *clivaje*), a la cual se agregan una actividad delirante y el repliegue sobre sí mismo. Todos estos síntomas se reúnen en un *síndrome de influencia* que conduce al paciente a creer dominados sus pensamientos y sus acciones por fuerzas demoníacas exteriores a sí mismo.

Según Frith, la esquizofrenia no sería, por el contrario, más que un defecto de "mentalización" inducido por procesos fisicoquímicos que fallan a su vez y sin relación con una organización delirante, pero sin embargo significante, de la realidad psíquica.

Los adeptos a esas tesis, que florecen en los laboratorios de la investigación científica contemporánea, parecen ignorar la famosa historia del loco que sale del asilo arrastrando un embudo atado a una cuerda. Al guardián condescendiente que le pregunta cómo se porta su perro, responde: "¡No es un perro, es un embudo!". Algunos metros más lejos, una vez atravesado el umbral del hospital, se da vuelta e interpela al objeto: "Ey, Mirza, lo engañamos, ¿no?".

Todas esas teorías tienen en común favorecer una visión reaccionaria y nihilista del género humano. Es inútil, en efecto, combatir el racismo, ya que se trata de una disposición innata inscrita en las neuronas. Es inútil también buscar la significación de la historia singular de un sujeto

11. Christopher D. Frith, *Neuropsychologie cognitive de la schizophrénie* (1992), París, PUF, 1996. Véanse también Patricia Smith Churland, *Neurophilosophie. Vers une science unifiée du cerveau* (1985), París, PUF, 1999; Henri Grivois y Joëlle Proust (eds.), *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cognitives de la psychose*, París, PUF, 1998.

–genial, talentoso u ordinario – si ésta depende de la necesidad. Es inútil, por último, preocuparse por la significación del discurso de los enfermos mentales si el sujeto que padece locura no es más que un discapacitado de la cognición: para tratarlo, ¿no será suficiente clasificar sus síntomas en la categoría del *DSM* más apropiada a su conducta, luego administrarle los neurolépticos correspondientes? A lo sumo, podremos intentar, con la ayuda de exhortaciones diversas, persuadirlo de no razonar más al revés.

Aunque no haya lazo directo entre el desarrollo de las ciencias cognitivas y el desmantelamiento por parte del *DSM* de los cuatro grandes modelos de la psiquiatría dinámica, es en nombre de los mismos presupuestos que fue efectuada, tanto de un lado como del otro, y durante el mismo período, la gran operación de limpieza dirigida a erradicar de la clínica y de la reflexión universitaria y médica el conjunto de teorías de la subjetividad. Y entre ellas, la más aludida fue evidentemente el psicoanálisis, en la medida en que la concepción freudiana del inconsciente era fundamentalmente incompatible con la nueva mitología cerebral.

Al respecto, existe una diferencia considerable entre la situación norteamericana del psicoanálisis y la situación francesa.

Si bien el psicoanálisis pudo ser salvado del nazismo gracias a la emigración masiva de freudianos europeos hacia el continente americano, entre 1930 y 1940, fue al precio de una transformación radical de sus ideales, de su práctica y de su teoría. Desde el principio del siglo, fue recibido como una teología del desarrollo individual: un cuerpo sano en un alma sana. Muy pragmáticos, los terapeutas norteamericanos se empaparon con ardor de las ideas freudianas. Pero buscaron enseguida *medir* la energía sexual, *probar* la eficacia de las curas mediante *estadísticas* y hacer encuestas para saber si los conceptos eran aplicables empíricamente a los problemas concretos de los individuos.

En estas condiciones, el psicoanálisis se convirtió, al otro lado del Atlántico, sin distinción de tendencias, en el instrumento de una adaptación del hombre a una utopía de la felicidad. Se impuso mucho menos por su sistema de pensamiento o por los cuestionamientos filosóficos de los que es portador que por su capacidad para aportar una solución inmediata a la moral sexual de la sociedad liberal y puritana. Gracias a él, el hombre *culpable* ya no era condenado al infierno de sus pasiones, sino susceptible de liberarse de ellas; gracias a él, ya no sería forzado por una sexualidad diabólica, podría desprenderse de ella. Ahora bien, como ya lo recalqué, nada es más ajeno al pensamiento freudiano que este ideal higienista que supone que la sexualidad sea malsana y que el individuo normal deba confesarla para borrar de su espíritu la huella de un pecado original.

Fritz Wittels, discípulo vienés de Freud, naturalizado norteamericano, consagró a este tema, en sus *Mémoires*, un capítulo de una gran lucidez:

> El suelo sobre el que el psicoanálisis surgió y se desarrolló fue destruido por un siglo. Su porvenir depende completamente de Norteamérica, lo que significa, o bien que no habrá psicoanálisis en el futuro, o bien que éste deberá prosperar en Norteamérica [...]. Que la expresión de algunos temores concernientes a este futuro me sea, por consiguiente, permitida. El magnífico espíritu científico de Norteamérica se consagró hasta aquí a las dimensiones, a la medida y al peso, a las cifras y a las estadísticas [...]. Los norteamericanos pueden comprender (concebir)[12] los más altos edificios en tanto tales, los más largos acueductos, las fallas más profundas [...]. Desean tener las pinturas más costosas en los museos más grandes o en los castillos de los hombres más ricos. Están menos calificados para abordar de manera científica el mundo irracional del alma, ya que lo rechacen como si no fuera científico, ya que lo acepten bajo la forma de doctrinas seudocientíficas típicamente norteamericanas como la Christian Science o el buchmanismo[13] o, más al oeste, como las doctrinas evangélicas que salen de los labios de predicadoras de vestidos blancos."[14]

Luego de haber servido de cimiento, durante una treintena de años, a la elaboración de la nosología psiquiátrica, el psicoanálisis fue finalmente rechazado: ¿los psicotrópicos y los otros modelos explicativos del psiquismo, fundados sobre el *DSM IV* o sobre nuevas mitologías cerebrales, no aportaban soluciones terapéuticas más rápidas a esos famosos "desórdenes" que enfermaban al sujeto en una sintomatología conductista? Es así, como observa muy bien el historiador Nathan Hale, que los partidarios del antifreudismo norteamericano de los años 1970-1990 recurrieron, contra el psicoanálisis, a los mismos argumentos que los freudianos entusiastas de principios de siglo.[15] Ellos también propusieron evaluaciones, pruebas, encuestas de eficacia: en resumen, todo un arsenal experimentalista incapaz de dar cuenta de la realidad de la práctica y de la teoría psicoanalíticas.

Al tanto de estas desviaciones, Freud expresó su hostilidad en diversas oportunidades bajo la forma de un antinorteamericanismo bastante

12. A propósito de este fragmento, la autora remite a la siguiente nota al pie: "Cito el texto en su mala traducción francesa". [N. de la T.]

13. De Franck Buchman, fundador del "Rearmamiento moral", movimiento sectario que apunta a la "regeneración del hombre".

14. Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 170-171.

15. Véase Nathan G. Hale, *Freud and the Americans. The Beginnings of Psychoanalysis in the United States 1876-1917*, vol. 1 (1971), Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1995; vol. 2: *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in United States*; y *L'Introduction de la psychanalyse aux États-Unis. Autour de James Jackson Putnam* (Londres, 1968), París, Gallimard, 1978.

primario: "Estos primitivos –recalcó en 1928–, tienen poco interés por una ciencia que no es directamente convertible en una práctica. Lo peor en la manera de hacer norteamericana es su supuesta amplitud de espíritu gracias a la cual hasta llegan a sentirse magnánimos y superiores a nosotros, europeos de mirada estrecha [...]. Sin lugar a dudas, el norteamericano y el psicoanálisis se combinan a menudo tan mal que recuerdan la comparación de Grabbe: es como si un cuervo se pusiera una camisa blanca".[16]

La actitud más representativa de la cruzada cientificista de hoy es la de Adolf Grünbaum. Físico de renombre, filósofo, luego profesor de psiquiatría, se especializó en el antifreudismo hacia 1970. En su trabajo de 1984, *Les Fondements de la psychanalyse*,[17] que tuvo una enorme repercusión al otro lado del Atlántico, retomaba el argumento clásico de los adeptos a la mitología cerebral reprochando a Freud haber abandonado su *Proyecto* y renunciado a hacer del psicoanálisis una ciencia natural. Para apuntalar su argumentación, Grünbaum atacaba las tesis de tres filósofos que, según él, no habían entendido nada de la gestión freudiana: Karl Popper, Paul Ricœur, Jürgen Habermas.[18] Al primero, le reprochaba la afirmación según la cual el psicoanálisis sería "irrefutable" respecto de la ciencia, no pudiendo jamás ser sometido a pruebas de refutabilidad al igual que las otras ciencias naturales. Al segundo, le criticaba una actitud errónea hacia Freud. Queriendo hacer del psicoanálisis una ciencia, aquél no habría comprendido que sería siempre una "hermenéutica de las profundidades" asociada a un método de reflexión sobre sí mismo. Por último, Grünbaum acusaba al tercero de haber transformado el psicoanálisis en una hermenéutica desprendida de todo anclaje experimental.

En suma, Grünbaum atacaba furiosamente un discurso filosófico (Popper, Ricœur, Habermas) que había dado importancia ya a criticar las ambivalencias del cientificismo freudiano, ya a valorizar un modelo que excluía al sujeto del dominio de la ciencia. Como he recalcado, Freud tu-

16. Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 150-151.

17. Adolf Grünbaum, *Les Fondements de la psychanalyse* (Los Ángeles, 1984), París, 1996. El autor publicó posteriormente a esta obra una "presentación" en la cual responde a las críticas que le fueron hechas. Esta presentación fue publicada en francés antes que el libro de 1984, bajo el título *La Psychanalyse à l'épreuve*, París, Éd. de l'Éclat, 1993.

18. Karl Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (Nueva York, 1962), París, Payot, 1985 [ed. cast.: *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 1994]; *Le Réalisme et le but de la science* (1983), París, Hermann, 1990 [ed. cast.: *El realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1985]. Paul Ricœur, *De l'interprétation*, París, Seuil, 1965. Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Santillana, 1992.]

vo siempre la tentación, *aun renunciando* a ello desde 1896, de hacer del psicoanálisis una ciencia natural en virtud de la cual el inconsciente sería un puro producto del funcionamiento cerebral. Que haya abandonado este proyecto, aunque haya seguido soñando con él, no significa de ningún modo que rehusó a hacer del psicoanálisis una disciplina científica. Y es además por esta razón que adoptó hacia las mitologías cerebrales una actitud crítica mucho más científica que la de los cientificistas.[19]

Contra ese discurso filosófico, Grünbaum pretendía que el sueño freudiano fuera tomado al pie de la letra. Pero –decía–, en sustancia, puesto que Freud había osado abandonar la verdadera ciencia aun antes de construir su sistema de pensamiento: era el conjunto de su conceptualización lo que debía ser dejado de lado por causa de su no cientificidad. Seguía entonces una demolición sistemática de todas las hipótesis del psicoanálisis: su método clínico no sería más que una estafa basada en un efecto placebo; su construcción metapsicológica traicionaría un vasto programa de totalitarismo interpretativo fundado sobre la atribución de una significación arbitraria a los actos o a los pensamientos; por último, sus disputas de escuela no serían más que la expresión de fanatismos de camarillas desprovistos de validez intelectual. Grünbaum, además, atacaba tanto a Freud como a sus sucesores (Winnicott o Kohut) acusados, como su maestro, de ser seudocientíficos.

En realidad, el físico explotaba tendenciosamente las encuestas de evaluación del psicoanálisis realizadas en los Estados Unidos a partir de 1952. Estas encuestas, como ya lo vimos,[20] no permiten dilucidar la cuestión de saber si el psicoanálisis es superior a las otras psicoterapias. Pero aportan la prueba de que los tratamientos psíquicos, en todas sus tendencias, son de una gran eficacia (80 % de "éxito"). En consecuencia, son la prueba de que el antifreudismo fanático de Grünbaum no tiene ningún carácter científico.

A modo de validación experimental, Grünbaum se contentaba con reducir a la nada uno de los grandes casos de Freud: el Hombre de las Ratas, cuyo verdadero nombre era Ernst Lanzer.[21]

En el transcurso de la cura, Freud había relacionado el miedo a las ratas con un recuerdo de infancia contado por Lanzer. Este último habría sido castigado por su padre por haberse masturbado. Comentando este

19. Sobre este tema, véase la tercera parte del presente libro, capítulo 9.

20. Véase la primera parte de este libro.

21. Sigmund Freud, "Remarques sur un cas de névrose obsessionelle" (1909) [ed. cast.: "Un caso de neurosis obsesiva", *O.C.*, t. 16] en *Cinq Psychanalyses*, París, PUF, 1954, pp. 199-261; *L'Homme aux rats. Journal d'une analyse* (notas de Freud transcritos por Elza Ribeiro Hawelka), París, PUF, 1974.

pasaje, Grünbaum sospechaba que Freud tomaba al pie de la letra las palabras del paciente y creía en este episodio infantil que, quizá, nunca había existido. Luego, le reprochaba establecer una relación de causa-efecto entre el miedo a las ratas y la neurosis obsesiva. En suma, lo acusaba de inventar un sistema de interpretación que no respondía a ninguna realidad.

Podríamos, desde luego, oponer a Grünbaum otro argumento tomado de otra cura freudiana, la del Hombre de los Lobos, llamado en realidad Sergueï Constantinovitch Pankejeff.

En el transcurso de este análisis, Freud había reconstruido una escena primitiva basándose en el sueño de su paciente. A los 18 meses de edad, Sergueï habría visto a sus padres, de rodillas sobre sábanas blancas, entregarse por tres veces a un coito *a tergo*. Entrevistado varios años después, Pankejeff declaró que, sin duda alguna, esta escena jamás había ocurrido, ya que en Rusia los niños no dormían en la habitación de los padres. Pero agregaba enseguida que la escena primitiva reconstruida por Freud había revestido para él un inmenso valor de verdad. Finalmente, hacía hincapié en que el psicoanálisis había sido el único y el primer tratamiento, después de haber pasado por varias clínicas, en aliviarlo de sus angustias y en darle un sentido a su existencia.[22]

Si este ejemplo muestra que Freud, en esa ocasión, pudo construir una escena imaginaria a fin de permitir al paciente acceder a la significación de su historia, otro ejemplo prueba cómo imaginó una escena que había realmente ocurrido.

Hacia 1925, desde el principio de su análisis, Marie Bonaparte cuenta a Freud un sueño en el cual se ve en su cuna presenciando escenas de coito. A manera de interpretación, Freud afirma en tono perentorio que ella no sólo *oyó* esas escenas, como la mayoría de los niños que duermen en el cuarto de los padres, sino que las *vio en pleno día*. De un carácter muy diferente al de Sergueï Pankejeff, Marie Bonaparte rechaza esta afirmación y aduce que jamás tuvo madre. Freud se mantiene firme y objeta la presencia de la nodriza. Preocupada por conseguir pruebas materiales, la princesa decide interrogar al medio hermano de su padre, que se ocupaba de los caballos en la casa de su infancia. A fuerza de hablarle del alto alcance científico del psicoanálisis, le hace confesar su antigua relación

22. Sigmund Freud, "À partir de l'histoire d'une névrose infantile", *O.C.*, XIII, París, PUF, 1988, pp. 1-119. Muriel Gardiner, *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et lui-même* (Nueva York, 1971), París, Gallimard, 1981. Karin Obholzer, *Entretien avec l'Homme aux loups* (Hamburgo, 1980), París, Gallimard, 1981. Sobre las diferentes interpretaciones de los dos casos, véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, *op. cit.*

con la nodriza. Y el anciano le cuenta cómo, en otro tiempo, había hecho el amor en pleno día delante de la cuna de Marie... Ella realmente había visto escenas de felación, de coito y de cunnilingus.[23]

Estas historias clínicas indican la disyunción que Freud efectúa entre saber y verdad. Como Sócrates, actualiza la idea de que es en el diálogo donde el sujeto descubre lo que estaba reprimido: la escena primitiva, en cuanto está en el origen de su existencia y de la diferencia de los sexos. Poco importa entonces que esta escena sea o no inventada, ya que enuncia la verdad de una estructura original que pone al hombre frente a su destino y a la tragedia de su deseo. Vayamos más lejos: esta escena saca su fuerza significante de estar construida. Ahora bien, es precisamente esta disyunción, no obstante verificable en los relatos de cura y en los testimonios de los pacientes, lo que es inadmisible para los adeptos al cientificismo, los cuales hacen coincidir siempre el intelecto con la cosa y el conocimiento con la verdad. Por las mismas razones, además, conciben la conducta humana como un *pattern* y el cerebro como productor del *cogito*.

De este modo, cometen un error científico. Tienen, en efecto, la experimentación como la única prueba de una verdad subjetiva sin jamás percibir la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre.

Es evidente que los biólogos o los físicos no tienen que hacer intervenir en su trabajo la opinión del gen, del átomo o de la molécula. Ahora bien, los adeptos al cientificismo y a las mitologías cerebrales actúan como si la fisiología del cerebro pudiera ser interrogada a la manera de un sujeto susceptible de decir la verdad de una experiencia.

Para comprender el callejón sin salida al cual conduce tal actitud, basta con citar el testimonio de Corinne Hamon, psiquiatra y psicoanalista francesa: "Una paciente vino a verme en un estado depresivo que la aquejaba desde bastante tiempo atrás. Había sido tratada por una cantidad de clínicos. Tuve una entrevista con ella y le di un antidepresivo. Hacen falta de cinco a diez días para que estos medicamentos hagan efecto. Ahora bien, ya al día siguiente, su marido me llamó para decirme que estaba mucho mejor. Había sido escuchada como nunca antes. Pudo dejar algo de su depresión y hacerse preguntas sobre ella misma que jamás se había hecho."[24]

El integrismo de Grünbaum desembocaba en la liquidación de toda forma de argumentación que no estuviera fundada en la constatación de

23. Marie Bonaparte, *Cinq cahiers écrits par une petite fille entre sept ans et demi et dix ans, avec leurs commentaires*, 4 volúmenes, 1939-1951, editados por el autor; "Extraits du Cahier I", *L'Infini*, 2, primavera de 1983, pp. 76-89.

24. Véase *Le Nouvel Observateur*, "La ciencia contra el psicoanálisis", 1-7 de noviembre de 1990, p. 27.

un hecho. Y es por esta razón que, al final de su obra, el autor se entrega a una especulación dudosa sobre la cuestión de la seducción. Para captar la significación, hace falta comprender bien lo que la problemática freudiana de la sexualidad pone en juego.

Vimos que la condición de emergencia de una teoría freudiana de la libertad subjetiva se fundaba tanto en el abandono de las diversas mitologías cerebrales elaboradas a fines del siglo XIX como en la renuncia a una explicación puramente traumática de la causalidad psíquica. De ahí el acontecimiento de 1897 y la famosa "carta del equinoccio": el abandono por Freud de la teoría de la seducción. Ahora bien, en el momento en que, en los Estados Unidos, la deriva cientificista de los años 1980 conducía a hacer pedazos el modelo freudiano del inconsciente, otra locura, puritana esta vez, combatía otra concepción mayor del sistema freudiano: la teoría del fantasma.

En 1980, Kurt Eissler, responsable de los Sigmund Freud Archives (SPA), y Anna Freud decidieron confiar la publicación integral de las cartas de Freud a Fliess a un universitario norteamericano debidamente formado en las altas esferas de la International Psychoanalytical Association (IPA). Jeffrey Moussaieff Masson comenzó a leer los archivos interpretándolos de manera salvaje, con la idea de que ocultaban una verdad escondida, un secreto vergonzoso. Es así que afirmó, sin la menor prueba, que Freud había renunciado a la teoría de la seducción por cobardía. No atreviéndose a revelarle al mundo las atrocidades cometidas por todos los adultos con todos los niños, Freud habría inventado la noción de fantasma para enmascarar la realidad traumática del abuso sexual en el origen de las neurosis. Habría sido, sencillamente, un falsario.

En 1984, Masson publicó un libro sobre este tema, *Le Réel escamoté*,[25] que fue uno de los más grandes *best-sellers* psicoanalíticos norteamericanos de la segunda mitad del siglo. Contra los ortodoxos de la teoría del fantasma, la obra confirmaba las tesis de la historiografía revisionista.[26] En efecto, se trataba de demostrar que la mentira freudiana había pervertido a Norteamérica al hacerse aliada de un poder fundado en la opresión: colonización de las mujeres por los hombres, de los niños por los adultos, y del impulso vital por el concepto, etc.

25. Jeffrey Moussaieff Masson, *Le Réel escamoté*, París, Aubier-Montaigne, 1984. Véase también Janet Malcolm, *Tempête aux Archives Freud* (1984), París, PUF, 1986.

26. El término revisionismo fue adoptado por cierto número de investigadores norteamericanos que reclaman una "revisión" de los conceptos fundadores de la teoría freudiana. Esta corriente no tiene nada que ver con el "negacionismo" que niega la existencia de las cámaras de gas.

Aunque fue fuertemente criticada por la mayoría de los movimientos feministas, la tesis de la seducción traumática apareció de nuevo como la única solución al enigma de una sexualidad vuelta brutal y detestable. Como Masson, la célebre abogada Catharina MacKinnon adoptó la idea de la mentira freudiana. Se especializó en los procesos por acoso sexual, buscando imponer el principio según el cual *todas las mujeres* habrían sido, en su infancia o en su vida adulta, víctimas de un abuso por parte de los hombres. Proponía incluso utilizar procedimientos diversos –encuestas inquisitoriales, persuasión, hipnosis, psicofarmacología, etcétera– para encontrar, en el inconsciente de los sujetos, las huellas de una seducción reprimida. De ahí la afirmación de que la sexualidad sería *en sí* y *siempre* un ultraje impuesto al cuerpo de las mujeres. En 1992, Judith Herman publicó un libro que revisaba la historia de la histeria en el sentido de una revalorización del trauma. En un primer momento, según la autora, ésta habría surgido en el discurso de Charcot haciendo eco al republicanismo francés. Luego se habría emancipado en 1920 con la caída del culto de la guerra y el despliegue del pacifismo para mostrarse, finalmente, en el marco del movimiento feminista, como pura violencia sexual traumática.[27]

El abandono de la teoría del fantasma en beneficio de una vuelta a la de la seducción iba de la mano con la revalorización de un inconsciente pensado en términos de disociación y de automatismo mental. En consecuencia, el síndrome de "personalidad múltiple" alcanzó una extensión considerable en los Estados Unidos a la par de la adopción por el *DSM III* y *IV* de una nomenclatura de la cual había desaparecido la nosología freudobleuleriana.

Definido como un trastorno de identidad, el fenómeno de personalidad múltiple se desarrolló en el siglo XIX antes de desaparecer hacia 1910, en el momento en que, bajo la influencia de la segunda psiquiatría dinámica y de la concepción freudiana de la neurosis, las mujeres, que lo padecían mayormente, fueron miradas como sujetos completos y no más como iluminadas, abusadas sexualmente y atravesadas por una conciencia dislocada. Notablemente descrito por Henri F. Ellenberger, el síndrome dio lugar a numerosos relatos literarios. En el plano clínico, se traducía por la coexistencia en un sujeto de una o varias personalidades separadas unas de otras, y que podía cada una a su vez tomar el control de las otras.[28]

27. Catharina MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1987. Judith Herman, *Trauma and Recovery*, Nueva York, Basic Books, 1992.

28. Véase Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient, op. cit.*

En 1972, la noción aparecía como una curiosidad de otra época. Desde 1920, habían sido relevados sólo una docena de casos. Ahora bien, desde 1986, se estimó en 6000 el número de pacientes aquejadas de este síndrome. En 1992, se consideró que una persona sobre veinte sufría del mismo trastorno, al punto que en todas las ciudades norteamericanas las clínicas se especializaron en el tratamiento de la nueva epidemia.[29]

Este crecimiento insensato es la prueba de la regresión de la nosología inducida por las diversas revisiones del *DSM*. Es justamente porque no dependían más de una clasificación significante que las pacientes aquejadas de trastornos histéricos o de psicosis recibieron entonces un diagnóstico de personalidad múltiple. En efecto, el síndrome refleja un modelo de sociedad en el cual la mujer es asimilada a una víctima, abusada sexualmente, presa de la desesperación identitaria.

A continuación del caso Masson, la corriente revisionista norteamericana se entregó al despedazamiento de la doctrina freudiana y del propio Freud, convertido en un erudito diabólico, culpable de haberse librado a relaciones abusivas en su propia familia. Desde 1981, Peter Swales afirmaba ya, sin la menor prueba, desde luego, que Freud habría tenido relaciones sexuales con su cuñada Minna Bernays. Incluso la habría embarazado y obligado a abortar.

Aparecida hacia 1978, la historiografía revisionista había sido muy creativa, al principio. Los investigadores que se valían de ella, pretendiendo ser los herederos del gran historiador Henri F. Ellenberger, habían producido trabajos notables: particularmente, Frank Sulloway, autor de una monumental obra sobre los orígenes biológicos del pensamiento freudiano.[30] Estos historiadores cuestionaban, con toda la razón, los cánones de la historia oficial, heredados de Ernest Jones y sobre todo de Kurt Eissler, principal organizador, después de la Segunda Guerra Mundial, de los Sigmund Freud Archives (SFA) depositados en la Library of Congress (LOC) de Washington. Pero, después de algunos años de combate encarnizado contra la ortodoxia freudiana, la corriente revisionista devino tan antifreudiana que renunció a los estudios especializados para lanzarse con fanatismo al debate de ideas.[31]

29. En su libro *L'Âme réécrite, étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* (Nueva Jersey, 1995), Le plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, Ian Hacking describió este fenómeno. Atribuye sus causas, sin embargo, a la obsesión norteamericana por los abusos sexuales cometidos con los niños y no a la cruzada antifreudiana.

30. Frank J. Sulloway, *Freud, biologiste de l'esprit, op. cit.*

31. Esos excesos fueron muy bien denunciados en los Estados Unidos por Paul Robinson, *Freud and his Critics, op. cit.*

En el contexto de los años 1990, las hipótesis de ciertos revisionistas fueron de gran provecho para los adeptos al cientificismo que, sin embargo, no las compartían. Confirmaban, en efecto, la idea de que un traumatismo, es decir, una huella *visible*, que se supone inscrita en la memoria, podía explicar los desórdenes subjetivos. De ahí la unión posible entre una práctica clínica que aspira a explorar el cerebro humano para descubrir el origen de una patología y una psicología coercitiva fundada tanto en la hipnosis como en la psicofarmacología, y que permite reemplazar el psicoanálisis por una tecnología de la confesión o una evaluación sintomatológica de tipo conductista.

Dos relatos de casos, entre miles de otros, demuestran la importancia que tomó la búsqueda maníaca del abuso sexual y de la personalidad múltiple en el momento en que, con la caída del comunismo y en ausencia de todo contra-poder, la sociedad norteamericana parecía haberse entregado en cuerpo y alma a la triple influencia del cientificismo, del liberalismo y de la demonización del sexo.

El primero es el de una estudiante de 19 años de edad que tenía relaciones conflictivas con su padre y cuya existencia se transformó en un calvario a fines del año 1989. Presentando síntomas de depresión y de bulimia, con aversión por las bananas, el queso fundido y la mayonesa, decidió, con el acuerdo de sus padres, emprender un tratamiento en un centro médico para personas acomodadas. En manos de una psicóloga encargada de las relaciones con la familia y de un psiquiatra, fue inmediatamente clasificada en la categoría de "abusadas sexualmente". Este diagnóstico fue planteado por el psiquiatra a partir de una hipótesis según la cual la bulimia sería, en un 80 % de los casos, el síntoma de un abuso sexual sobrevenido en el transcurso de la infancia o de la adolescencia.

Ahora bien, esta hipótesis es completamente falsa. Todos los trabajos sobre la bulimia demuestran que puede, según su gravedad, ser de origen psíquico, hormonal o genético. Aparece, además, en múltiples situaciones: en pacientes depresivos, histéricos, perversos, hipocondríacos, esquizofrénicos, etc. Y no supone en ningún caso, como tal, la existencia de un abuso sexual.[32]

Después de algún tiempo de tratamiento, la joven evocó vagos recuerdos de caricias por parte de su padre, sin mayor precisión. Obsesionado por la detección de una prueba tangible del abuso sexual, el psiquiatra decidió entonces administrar a su paciente un suero de la verdad (sodium amytal) a fin de hacer emerger los recuerdos reprimidos. Bajo el efecto de la droga, la joven contó escenas extravagantes: en su infancia, su padre la

32. Véase sobre este tema el libro de Michelle Le Barzic y Mariana Pouillon, *La Meilleure Façon de manger*, París, Odile Jacob, 1998.

violaba, la forzaba a hacerle felaciones y a actuar de la misma forma con el perro de la familia. Llevados por su delirio interpretativo, los dos terapeutas afirmaron entonces que estos recuerdos encontrados explicaban la aversión de la paciente por el queso fundido, las bananas y la mayonesa. El rechazo de estos tres productos era, decían, el síntoma manifiesto del abuso sexual.

Empujada por sus terapeutas, la joven confió la "verdad" a su madre. Ésta obtuvo el divorcio y la tenencia de sus hijos, mientras que el padre, abrumado por estas "revelaciones" y por el rumor que lo transformaba en un pedófilo, perdió su trabajo. El caso terminó frente a los tribunales. El padre demandó a los terapeutas, y sus abogados, pagados a precio de oro, convocaron a expertos especializados en la caza de los manipuladores de falsos recuerdos conocidos por haber destrozado la vida de una decena de miles de familias norteamericanas. De peritaje en peritaje de comprobación, el jurado se persuadió, por diez votos contra dos, de que jamás este hombre había tenido relaciones sexuales con su hija. Apoyada por su madre, ésta confirmó no obstante su declaración. El tribunal condenó al psiquiatra y a la psicóloga a una fuerte multa por "negligencia grave", efectuada "sin intención de hacer daño".[33]

Sin intención de hacer daño: vemos aquí cómo aprendices de hechiceros, cargados de diplomas y obsesionados por la locura de la experimentación y del abuso sexual, se creyeron autorizados a penetrar a la fuerza en el inconsciente de otro. El resultado de este desastroso caso, en el que fue confundida hasta el extremo la diferencia establecida por Freud entre trauma y fantasma, es que jamás ni la paciente ni su entorno podrán conocer la verdad de su historia. También seguirá siendo la víctima de un sistema fundado en un delirio victimista y en la trivialización de una ideología cientificista.

La segunda historia, que se remonta a la misma época, es la de una mujer a la cual, con la ayuda del *DSM*, le habían diagnosticado un trastorno de personalidad múltiple. Cuando fue agredida sexualmente por un hombre y llevó el asunto ante el tribunal, el procurador sostuvo que tenía veintiuna personalidades, de las cuales ninguna había consentido a tener relaciones sexuales. Los juristas y los psiquiatras discutieron entonces para saber si las diferentes personalidades de esta mujer serían capaces de atestiguar bajo juramento, y si cada una tenía o no sus propias aventuras sexuales. En 1990, el hombre fue reconocido culpable porque tres de las personalidades de la víctima habían atestiguado contra él. Pero un nuevo peritaje de comprobación generó otro proceso. En efecto, al-

33. Véase Frédéric Filloux, "Échec aux manipulateurs du souvenir en Californie", *Libération* del 17 de mayo de 1994, p. 20.

gunos psiquiatras afirmaron que la dama tenía cuarenta y seis personalidades y no veintiuna. Hacía falta luego saber si estas nuevas personalidades atestiguarían también durante el proceso...[34]

Tales asuntos son, en adelante, frecuentes en el continente norteamericano. Muestran bien a qué fanatismo puede llevar la idea según la cual todo acto sexual es *en sí* un pecado, una violación, un trauma, y todo inconsciente una instancia disociada que no da ningún lugar a la subjetividad.

A pesar de estas desviaciones, no hay que olvidar nunca que es ese país tan detestado por Freud quien dio también al psicoanálisis sus más bellas horas de gloria después de haberlo salvado del nazismo. Es, además, en los Estados Unidos donde fueron publicados los mejores trabajos sobre la historia del freudismo y sobre el propio Freud, como muestran las obras de Peter Gay, Carl Schorske, Nathan Hale, Yosef Hayim Yerushalmi, y muchos más. Nunca ningún país se apasionó tanto por el invento vienés, y nunca se encontraron más adeptos a la cura psíquica. Sin duda, además, esta pasión no es ajena a la rabia antifreudiana que se despliega así al alba del nuevo siglo.

Volvamos, para cerrar este capítulo, a Adolf Grünbaum, principal representante norteamericano del antifreudismo de inspiración cientificista. En su obra, rechaza por igual a los adeptos a la sexología libertaria, favorables a los pedófilos, y a los puritanos, que reducen el acto sexual a un abuso. No para poner en evidencia la extraña proximidad teórica de sus actitudes respectivas, sino para oponerles la idea de que sencillamente una experimentación, con cálculos y muestras, permitiría decir si los sujetos abusados en su infancia están, o no, peor en la edad adulta que otros que no vivieron ese drama.

Grünbaum no se pregunta jamás de qué naturaleza es el malestar de los sujetos abusados frente a esos que no lo fueron y que pueden, llegado el caso, presentar síntomas bastante más perturbadores que los que resultan de maltratos sexuales. Sin duda alguna, los enfoques de ese tipo, donde se busca tomar la medida de un estado físico antes que comprender su significación específica, no tienen ningún valor científico, puesto que no toman en cuenta la realidad del estado del sujeto.

Pero hay algo más grave: adoptando una actitud llamada "objetiva", nos condenamos a observar de la misma manera, y sin distinción, los crímenes (pedofilia, violación), las transgresiones (incesto entre adultos) y las simples neurosis. La objetividad cientificista no es entonces más que

34. Esta increíble historia es contada por Stuart Kirk y Herb Kutchins, *Aimez-vous le DSM*, *op. cit.*, p. 22.

el biombo detrás del cual se esconde el goce de la abolición de toda relación del hombre con la Ley y, por tanto, con la Prohibición.

¿Hará falta un día, para satisfacer a esta divagación, encerrar en una jaula de laboratorio a un grupo de pequeños niños acompañados por pedófilos y, en otra, a otro grupo con adultos encuadrados como educadores insospechables? ¿Hará falta luego esperar algunos años para observar las diferencias y medirlas, a fin de concluir, después de varias vacilaciones, la existencia o ausencia de traumas?

CAPÍTULO 8

Un cientificismo francés

En Francia, la hostilidad cientificista para con el psicoanálisis nunca tomó el aspecto de un conflicto tan violento. Durante la primera mitad del siglo, los ataques se polarizaron esencialmente a propósito del "pansexualismo" freudiano, siempre asimilado a una decadencia "teutona". Los enemigos de la nueva doctrina la calificaban con gusto de "ciencia *boche*", ciencia alemana, y no la consideraban apta para traducir la sutileza del genio latino o cartesiano. Frente a esta situación, algunos pioneros intentaron "afrancesar" el psicoanálisis. Fue particularmente el caso de Édouard Pichon, el único en dar una cierta coherencia a este ilusorio proyecto. Contra el chovinismo, los surrealistas –André Breton a la cabeza– reivindicaron su apego a una concepción romántica del inconsciente.

En todo caso, jamás la resistencia al psicoanálisis tomó en Francia la forma exclusiva de cientificismo, y esta tendencia siguió siendo minoritaria a pesar de todos los esfuerzos de los representantes de la psicología que no perdieron oportunidad de denunciar el carácter "no experimental" de la cura freudiana. En cuanto a la doctrina, nunca fue recibida en Francia como una ideología de la felicidad, sino como un instrumento crítico de todas las tentativas de normalización de la subjetividad.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la temática del pansexualismo y de la condición de francés cayó en desuso. Los debates que oponen a los partidarios y a los adversarios del psicoanálisis tomaron entonces un giro ideológico, político y filosófico. Violentamente atacado por el Partido Comunista entre 1948 y 1956, el psicoanálisis fue también tomado como blanco por la Iglesia católica. Y luego, a partir de los años 1965-1970, las hostilidades cesaron. Apoyándose en la reflexión de Louis Althusser,[1] los comunistas franceses revisaron sus posiciones. En cuanto a la Iglesia católica, fue forzada a un compromiso debido a la difusión de la práctica de la cura en los sacerdotes. Además, en parte gracias a la enseñanza de Jacques Lacan, las disputas principales se desplegaron sobre el terreno de una psiquiatría dominada por la clínica psicoanalítica y en un contexto donde los filósofos y los antropólogos, de Sartre a Merleau-Ponty, luego de Lévi-Strauss a Foucault y Derrida, tomaban la conceptualización freudiana como objeto de reflexión.[2]

Así, pudo entablarse un nuevo recorte de las ciencias humanas que tuvo como desafío principal la elucidación de la noción freudiana de inconsciente. Para los filósofos de la existencia, la interrogación trataba de la compatibilidad entre la determinación inconsciente y la libertad subjetiva, mientras para los estructuralistas la cuestión era saber si el inconsciente pulsional de Freud podía o no ser liberado de la biología para entrar en el marco de una teoría general de los sistemas simbólicos.

Durante este período, el único trabajo francés comparable al de Grünbaum –y tuvo un éxito considerable– fue publicado por Pierre Debray-Ritzen: *La Scolastique freudianne*.[3] Psiquiatra infantil y médico de hospitales, Debray-Ritzen adoptaba contra el psicoanálisis una posición tan fanática como la de su homólogo norteamericano. En nombre de la ciencia, reprochaba a Freud haber abandonado el *Proyecto* y las ciencias de la naturaleza para transformarse en el artesano de una nueva hermenéutica calificada como "escolástica". Tratando la histeria como enfermedad "neuronal" y como "mueca profunda", y afirmando que la esquizofrenia se reducía a una anomalía genética, oponía al inconsciente freudiano el *pattern* de los culturalistas, y a la teoría del fantasma, la del trauma. Por último, recalcaba que los sueños no tienen ninguna otra significación que la inventada por el terapeuta para estafar al paciente.

No satisfecho con tratar a Freud de charlatán, Debray-Ritzen atacaba a Melanie Klein (calificada de "loca") y a René Spitz. Y para explicar las

1. Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, París, Stock-IMEC, 1993.

2. Véanse Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, *op. cit.*; y Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public* (1961), París, PUF, 1976.

3. Pierre Debray-Ritzen, *La Scolastique freudienne*, París, Fayard, 1972.

carencias afectivas de los chicos abandonados en orfanatos, no dudaba en invocar causas genéticas. Ligado a la extrema derecha francesa, y particularmente a la Nueva Derecha, Debray-Ritzen adornaba con una "moral" su discurso cientificista: fustigaba, en efecto, tanto el divorcio y el aborto como la religión judeocristiana, hostil, según él, a la eclosión de la verdadera ciencia materialista. De ahí la reivindicación de un ateísmo furioso fundado en el culto del paganismo.

Si los argumentos de Debray-Ritzen eran los mismos que los de los adeptos al hombre cerebral, no se apoyaban en los mismos fundamentos políticos. Y, además, en los desarrollos antifreudianos más tardíos –los de Jean-Pierre Changeux, de Marcel Gauchet o de los cognitivistas franceses– no encontramos jamás destrozo tan radical de la obra de Freud. La mayoría de las veces, las críticas son dirigidas contra la concepción psicoanalítica del inconsciente. Pero, en Francia, todo ocurre como si el hombre Freud fuera, de alguna manera, inatacable.

Los partidarios del cientificismo y de la reducción del psiquismo a lo neural tienen, no obstante, en común –de Grünbaum a Changeux pasando por Debray-Ritzen– un rechazo absoluto de la religión. Evidentemente es preciso señalar que este ateísmo no se parece en nada al de Freud o al de los herederos de la Ilustración. No está tampoco inspirado por los ideales del Renacimiento. Consiste más bien en una especie de religión de la ciencia que conduce a un completo oscurantismo a fuerza de negar lo que, en el hombre, depende del psiquismo, de lo espiritual o de lo imaginario y del fantasma. De ahí un enceguecimiento con respecto a derivas irracionales sacadas del discurso científico. Encontramos un buen ejemplo de esta actitud en el diálogo que opuso a Changeux y a Ricœur en 1998.

En el curso de la discusión, Changeux critica a los adeptos protestantes al creacionismo. Luego de haber sustituido la teoría darwiniana por el relato bíblico del Génesis, éstos habían logrado, durante los años ochenta, hacer prohibir la enseñanza de la teoría de la evolución en varias universidades de los Estados Unidos. Ahora bien, en su argumentación, Changeux opone de manera increíblemente simplista la religión a la ciencia. A su modo de ver, la primera sería siempre sospechosa de derivas reaccionarias y la segunda, siempre investida de un puro ideal de progreso. Sin alterarse, Ricœur le hace entonces observar que la paradoja en este asunto es que los creacionistas recogieron el sostén de numerosos científicos mientras que los teólogos famosos tomaron la defensa del evolucionismo.[4]

4. Jean-Pierre Changeux y Paul Ricœur, *La Nature et la règle*, París, Seuil, 1998, p. 240. Véase también Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, París, PUF, 1992.

La diferencia entre la situación francesa del psicoanálisis y la situación norteamericana no se explica ni por las mentalidades ni por los particularismos sino por el *geopsicoanálisis*,[5] es decir, por la dinámica de los modos de implantación del freudismo propio de cada región del mundo. Respecto a esto, hace falta recordar que Francia es el único país del mundo donde estuvieron reunidas, durante un siglo, las condiciones necesarias para una implantación lograda del psicoanálisis en todos los sectores de la vida cultural, tanto por la vía psiquiátrica como por la vía intelectual. Existe pues, en este dominio, una *excepción francesa*. No se debe a una superioridad nacional cualquiera, sino a una experiencia particular.

Ligada a un acontecimiento superior de la historia humana, esta *excepción* es *teóricamente* universalizable. Además, por esta razón, pudo servir de modelo de institucionalización de los principios democráticos en numerosos países. Su origen se remonta a la Revolución de 1789, que dotó de una legitimidad científica y jurídica a la mirada de la razón sobre la locura, luego al *affaire* Dreyfus, que le permitió a la clase intelectual tomar *conciencia de sí misma*.

Sin la Revolución de 1789 no hubiera habido en Francia un saber psiquiátrico capaz de integrar el carácter universal del descubrimiento freudiano, y sin el *affaire* Dreyfus no se hubiera encontrado una vanguardia intelectual capaz de sostener una representación subversiva de la noción freudiana de inconsciente.[6]

En relación con esto, podemos preguntarnos si Hannah Arendt tuvo razón, en 1963,[7] al valorizar el modelo norteamericano de la Revolución sobre el modelo francés, destacando que el primero se basaba en una ética de la libertad, mientras que el segundo privilegiaba la primacía de la igualdad. Aun cuando el igualitarismo francés desembocó en el Terror, renunciando provisoriamente a la instauración de la libertad en provecho de la felicidad colectiva del pueblo,[8] constatamos hoy que el famoso modelo norteamericano de la primacía de la libertad está seriamente malogrado tanto por el puritanismo y el liberalismo como por el comunitarismo. Por el contrario, parecería que el modelo francés, desembarazado del igualitarismo, fuera en mayor medida portador de un ideal de libertad.

5. Este término fue propuesto por Jacques Derrida.

6. Desarrollé esta idea en *Généalogies*, París, Fayard, 1994.

7. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution* (1953), París, Gallimard, 1967. [Ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.]

8. Recordamos la célebre profecía de Robespierre: "Pereceremos porque en la historia de la humanidad no supimos encontrar el momento de fundar la Libertad".

Es precisamente esta excepción francesa la que fastidia, a la vez, a los partidarios de la abolición del ideal revolucionario y a los adeptos al hombre conductista. Unos y otros lamentan el famoso "retraso" francés y esperan que un día la ciencia del cerebro consiga finalmente terminar con los presuntos arcaísmos de la doctrina freudiana, aun con el riesgo de resucitar las antiguas concepciones del inconsciente (cerebral, hereditario o automático). En este lamento se manifiesta la esperanza secreta de que la figura antigua del intelectual –sabio socrático, poeta visionario o filósofo comprometido– pueda ser un día reemplazada por la del especialista o el experto encargado de circunscribir la infinita llaneza de un mundo reducido a lo observable.

Por otra parte, podría ser que esta excepción esté cediendo justo en el momento en que el universalismo freudiano, del cual es portadora, se disuelve en los particularismos de escuela. Y hará falta, sin duda, para reavivarla, que se reconstituya una nueva Europa de las Luces.

TERCERA
PARTE

El porvenir del psicoanálisis

CAPÍTULO 9

La ciencia y el psicoanálisis

Los partidarios del cientificismo consideraron siempre al psicoanálisis como una hermenéutica. Lejos de construir un modelo de conducta humana, la doctrina freudiana no sería, si les creemos, más que un sistema de interpretación *literario* de los afectos y de los deseos. Convendría pues ya excluirlo del campo de la ciencia junto a las otras disciplinas que no dependen de la experimentación, ya volver a pensar la organización de todos estos dominios (antropología, sociología, historia, lingüística, etc.) en función de una "ciencia cognitiva" capaz de hacerlas entrar en la categoría de "verdadera ciencia".

Esta gestión cientificista supone que existiría una separación radical entre las ciencias llamadas "exactas" y las ciencias llamadas "humanas". Las primeras estarían fundadas sobre el rechazo de lo irracional y sobre la producción de pruebas materiales y de resultados tangibles, mientras que las segundas, por el contrario, tendrían como punto en común no poder ni refutar las hipótesis que proponen, ni materializar los resultados que interpretan como pruebas de la validez de un razonamiento.

Esta concepción de la ciencia conduce a ciertas aberraciones. Prueba de ello, si hace falta, en el ámbito que nos interesa, es la historia de la celebración del centenario del psicoanálisis que siguió al caso Masson.

En diciembre de 1995, en el momento en que se organizaba en la Library of Congress (LOC) de Washington una gran exposición sobre Freud, prevista desde bastante tiempo atrás, una petición[1] firmada por cuarenta y dos investigadores independientes, norteamericanos la mayoría, fue dirigida a James Billington, director de la LOC, a Michael Roth, curador de la exposición, y a James Hutson, responsable del departamento de manuscritos. Los firmantes, entre los cuales se hallaban excelentes autores (Phyllis Grosskurt, Elke Mühlleitner, Johannes Reichmayr, Nathan Hale y otros), criticaban el carácter demasiado "institucional" del futuro catálogo y reclamaban que figuraran sus propios trabajos.

Ahora bien, para apoyar esta gestión colectiva y justificada, dos de los organizadores de la petición, cuyo fanatismo ya conocemos –Peter Swales y Adolf Grünbaum–, iniciaron una virulenta campaña de prensa contra Freud, acusándolo de haber abusado sexualmente de su cuñada y de haber sido culpable de charlatanería.

Asustados por esta caza de brujas, los organizadores de la exposición prefirieron suspenderla, incluso cuando numerosos periodistas e intelectuales norteamericanos manifestaban en la prensa su hostilidad a esas tomas de posición extremistas. Hay que decir que varias exposiciones habían ya sido anuladas por razones similares. Una de ellas, consagrada a la vida de los esclavos en las antiguas plantaciones, había sido juzgada "chocante" por los empleados negros de la LOC, deseosos de borrar las huellas de un pasado considerado "humillante". Había sido modificada y transferida a la biblioteca Martin Luther King. Otra exposición, sobre *Enola Gay*, organizada por la Smithsonian Institution, había alzado un clamor de protestas porque a los veteranos de la fuerza aérea les parecía demasiado favorable para con las víctimas de Hiroshima. Fue necesario reconsiderar si la bomba había sido un mal necesario.

En ese contexto, y con la iniciativa de Philippe Garnier, psiquiatra y psicoanalista francés, fue organizada, desde Francia, otra petición que criticaba, a la vez, a los "ayatolás" inquisidores y a los organizadores de la exposición de la LOC, incapaces de imponer su autoridad. Firmada por ciento ochenta intelectuales o analistas de todos los países, de todas las tendencias, y de todas las nacionalidades, esta segunda petición conoció un éxito importante.[2] Ponía el acento en la locura puritana, comunitarista y persecutoria que amenazaba apoderarse de los Estados Unidos, incitando a los grupos de presión a ejercer una censura sobre las grandes instituciones culturales.

1. Documento dactilografiado del 31 de julio de 1995.

2. Esta petición, que yo misma redacté con Philippe Garnier, fue publicada en *Les Carnets de psychanalyse*, nº 8, 1997. Sobre las polémicas, véase *Le Monde* del 14 de junio de 1996.

La ofensiva antifreudiana de Grünbaum y Swales tuvo por resultado marginar a los otros firmantes y favorecer el academicismo. Inaugurada en octubre de 1998, la exposición de la LOC presentó, en efecto, un Freud cuyas teorías ya no tenían ninguna importancia para la mirada de la ciencia y de la verdad: "Poco importa que las ideas de Freud sean verdaderas o falsas –recalcaba Michael Roth–. Lo importante es que impregnaron toda nuestra cultura y la manera en que comprendemos el mundo a través de las películas, el arte, el cómic o la tele".[3]

A fines del siglo XX, y en nombre de una separación arbitraria instaurada entre la ciencia y la cultura, conmemorábamos pues el centenario del psicoanálisis exhibiendo en Washington un Freud sin olor ni sabor y limitado a los trabajos de los historiadores mayoritariamente anglófonos (90 %). Total, fabricábamos de la nada un Freud perfectamente correcto y conforme a los cánones de la sociedad depresiva.[4]

En la misma época, fueron violentamente cuestionadas las presuntas "imposturas" presentes en el discurso de las ciencias humanas.

En 1996, Alan Sokal, un físico norteamericano deseoso de confrontar, utilizando la jerga de una corriente teórica llamada "posmoderna", redactó de la nada un texto que cuestionaba las verdades científicas más aceptadas en nombre de una crítica de la metafísica occidental. Después de haber logrado publicar su artículo en la revista *Social Text*, ligada a esta corriente, reveló a la prensa y a los interesados que se trataba de una broma destinada a desenmascarar el relativismo[5] de estas ciencias llamadas humanas que osaban utilizar la conceptualización de las ciencias duras sin comprenderla. Provocó un escándalo. Fortalecido por este triunfo, Sokal, junto al físico belga Jean Bricmont, publicó en Francia un trabajo en el que trataba de impostores a varios autores franceses, entre los cuales figuraban Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Serres, y otros.[6]

Lo que resulta de interés en este libro es que, oponiendo al relativismo un supuesto discurso científico racional, los dos físicos fabrican una jerga tan incomprensible como la que fustigan.

3. Entrevista con Patrick Sabatier, *Libération*, 26 de octubre de 1998.

4. M. Roth (ed.), *Freud, Conflict and Culture. Essays on his life, Work and Legacy*. Nueva York, Knopf, 1998.

5. El relativismo es una actitud crítica que consiste en cuestionar sistemáticamente todas las verdades establecidas, incluidos los hechos más irrefutables, a fin de oponerles la idea de que toda verdad sería construida en función de una cultura dominante. Cercana al revisionismo, esta corriente se inspira, empujándolas al absurdo, en tesis críticas y desconstructivas provenientes de la filosofía, de la antropología y del psicoanálisis.

6. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, París, Odile Jacob, 1997. [Ed. cast.: *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.]

Desde el primer capítulo del libro, a lo largo de catorce páginas Lacan es particularmente acusado, más aún que los otros pensadores, de hablar de teorías que no conoce, de importar fraudulentamente nociones científicas, de exhibir una erudición superficial y de complacerse con la manipulación de frases desprovistas de sentido.

Ahora bien, para apuntalar su demostración, Sokal y Bricmont se apoyan en un texto de Lacan francamente problemático. Se trata de la famosa conferencia pronunciada en octubre de 1966, luego del gran simposio organizado por Richard Macksey, Eugenio Donato y René Girard en el Centro de Humanidades de la Universidad Johns Hopkins, y en presencia de Lucien Goldmann, Jacques Derrida, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant, y otros. En vista de esta fiesta estructuralista, donde estaban reunidos por primera vez los mejores universitarios franceses y norteamericanos, Lacan, angustiado por tener que enfrentar un nuevo público, había "compuesto" un texto de su cosecha. No hablando inglés, se le había metido en la cabeza redactar (y sobre todo declamar) su conferencia en la lengua de Shakespeare. Para ayudarlo, le habían designado un joven filósofo, Anthony Wilden, que no tardaría en pegar un grito de dolor en el medio del simposio: tenía como tarea "traducir" el discurso de un orador ansioso, quien hablaba alternativamente en francés y en "inglés"...

En 1970, esta extraña conferencia fue reproducida (en inglés) en los actos del coloquio de Baltimore, bajo la forma de una paráfrasis de lo que el orador había enunciado en dos lenguas. Lleva un título insensato: "Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever" ("De la estructura como intromisión de una alteridad previa a cualquier idea del sujeto sea cual fuere ésta").[7] Nadie conoce la versión original francesa de esta conferencia, y ya ningún investigador serio se refiere a ella. Contiene, no obstante, algunas bellas reflexiones sobre el tiempo, la muerte y el espectáculo de Baltimore al amanecer...

La discusión que sigue es notable: los interlocutores de Lacan lo critican sin complacencia, no por su conferencia, sino por su obra, y particularmente por la manera en que utiliza la lógica y las matemáticas.

En su libro, Sokal y Bricmont otorgan valor de ejemplo a esta conferencia. Considerando el texto publicado como significativo de la gestión (y, por tanto, de la "impostura") lacaniana, lo (re)traducen del inglés al francés para citarlo extensamente, en seis ocasiones, a razón de catorce líneas para cada cita. Luego, declaran que Lacan desarrolla en ese texto, "por primera vez, públicamente, sus tesis sobre la topología". Gran error: demasiado preocupados por acorralar la impostura, los dos autores no

7. *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 186-200.

saben elegir ni situar en su contexto una obra que no saben leer ni criticar.

Lacan no sólo se interesó en la topología desde 1950, sino que es en 1965, en su conferencia sobre "La ciencia y la verdad",[8] y no en Baltimore, que cambió de orientación y expuso por primera vez, de una manera nueva, avanzadas que podemos calificar como "topológicas".

Luego de haber atribuido un lugar desmesurado a un texto aberrante salido de una conferencia improbable, Sokal y Bricmont prosiguen su acoso hasta el error de retraducir del inglés al francés el fragmento (sobre *Hamlet*) de un seminario de Lacan de 1959.[9] Ignorando todo sobre la obra lacaniana, afirman, sin razón, que la versión francesa del texto no existe: no conocen evidentemente las versiones mecanografiadas. En su bibliografía, mencionan, además, el título inglés de manera errónea.

Incapacitados en esas condiciones para comprender la dimensión del recurso lacaniano a la topología y la matemática, Sokal y Bricmont no perciben los callejones sin salida, como tampoco advierten el verdadero genio de Lacan, atribuyendo errores a falsos textos, luego releyendo algunos fragmentos de verdaderos textos a la luz de una impostura presunta. Concluyen que el impostor sería el profeta de un "misticismo laico", o, mejor aún, el fundador de una nueva religión. Frente a semejante trabajo, en el cual la manipulación y la ignorancia de los textos autorizan la fabricación de imposturas imaginarias, tenemos derecho a preguntarnos quiénes son los verdaderos impostores.

A esos discursos cientificistas, que alimentan los peores excesos de una normalización policíaca del pensamiento, hay que oponer otra figura de la ciencia: no *La* Ciencia concebida como una abstracción dogmática, que ocupa el lugar de Dios o de una teología represiva, sino *las* ciencias organizadas de manera rigurosa, ancladas en una historia y recortadas según los modelos de producción del saber. Si bien la ciencia se define desde Galileo como el conocimiento de leyes que regulan los procesos naturales, dio origen luego a estudios múltiples que tienen como punto en común sustraer el análisis de la realidad humana a la antigua dominación de las ciencias llamadas divinas, fundadas sobre la Revelación. De ahí la existencia, a partir de fines del siglo XVIII, de una pluralidad de dominios, que hacen intervenir diferentes tipos de conocimiento que podemos reagrupar en tres ramas: las ciencias formales (lógica y ma-

8. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966. [Ed. cast.: *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI. 1985.]

9. Jacques Lacan, "Le Séminaire. Livre VI, 1958-1959. Le Désir et son interprétation", inédito.

temática), las ciencias naturales (física, biología), las ciencias humanas[10] (sociología, antropología, historia, psicología, lingüística, psicoanálisis).

Las ciencias formales se apoyan en la pura especulación, así como las ciencias de la naturaleza están dotadas de un componente formal y de un componente experimental. Las primeras descubren su objeto construyéndolo, mientras las segundas se relacionan con un objeto exterior respondiendo a datos empíricos. Las ciencias humanas se distinguen de las otras dos porque se dedican a comprender los comportamientos individuales y colectivos a partir de tres categorías fundamentales: la subjetividad, lo simbólico y la significación.

Sin embargo, como lo mostré a propósito del debate sobre el cerebro y el pensamiento, las ciencias humanas oscilan entre dos actitudes. Una tiende a eliminar toda forma de subjetividad, de significación o de simbólico, y a tomar como único modelo de la realidad humana los procesos fisicoquímicos, biológicos o cognitivos; la otra, por el contrario, reivindica estas tres categorías pensándolas como estructuras universales. Por un lado, un enfoque del hombre en tanto máquina, por el otro, un estudio de la complejidad humana que considera el cuerpo biológico y el comportamiento subjetivo: ya en términos de intencionalidad o de lo vivido (la fenomenología), ya por medio de una teoría interpretativa de los procesos simbólicos (psicoanálisis, antropología) en la que están postulados los mecanismos inconscientes que funcionan a espaldas de los sujetos.

Esta distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre no significa que entre los dos conjuntos la impermeabilidad sea absoluta. Las ciencias naturales se ocupan a menudo de cuestiones individuales, así como las ciencias humanas pueden recurrir a los componentes formales y experimentales presentes en las otras dos ramas de la ciencia.

Por otro lado, como lo hemos visto a propósito de las mitologías cerebrales, ninguna ciencia está a salvo de las derivas que caracterizan a la actitud irracional.

En un trabajo reciente,[11] Gilles Gaston Granger pone muy bien en evidencia las tres modalidades de lo irracional propias de la historia de las ciencias. La primera aparece cuando un científico debe enfrentarse al obstáculo constituido por un conjunto de doctrinas que gobiernan el pensamiento de una época y que se volvieron dogmáticas, apremiantes o estériles. Se trata entonces, para él, de innovar y de cuestionar un modelo dominante convocando temas insólitos o sometiendo a la mirada de la ciencia los objetos que se estudian de otro modo. Por ejemplo, el inconsciente, la locura, la sinrazón, lo femenino, lo sagrado; en resumen, todo lo que Georges Bataille llama lo heterogéneo o la parte maldita. El recurso a lo irracional permite entonces resucitar una figura de la razón y volver a salir a la conquista de *otra* racionalidad.

La segunda modalidad aparece cuando un pensamiento se cristaliza en un dogma o en un racionalismo demasiado apremiante. Le hace falta, entonces, avanzar contra sí mismo en vista de conseguir resultados más convincentes. Lejos de rechazar lo irracional, prolonga el acto creador que le había dado origen y le insufla un vigor nuevo.

La tercera concierne a la adopción, por parte de los científicos o de los creadores, de un modo de pensamiento deliberadamente ajeno a la racionalidad. Asistimos, en este caso, a una adhesión a falsas ciencias y a actitudes de rechazo sistemático del saber dominante. De ahí la valorización de la magia y de lo religioso, asociada a una creencia del más allá o al poder de un *ego* no controlado.

Estas tres modalidades de lo irracional atraviesan todas las ciencias y, por tanto, están presentes en la historia del psicoanálisis. Sin embargo, Freud se mantuvo siempre dentro de los límites de las dos primeras.

El primer momento se caracteriza por el abandono de la teoría de la seducción. Entre 1887 y 1900, Freud construye una nueva doctrina de la sexualidad. En su relación con Fliess, encuentra un *irracional biológico* y adopta las teorías más extravagantes de su época antes de imponer los marcos de otra racionalidad.

En un segundo momento, de 1920 a 1935, una vez instalada su doctrina, introduce la duda en el corazón de la racionalidad del psicoanálisis a fin de combatir el positivismo que lo amenaza desde el interior. Esta segunda modalidad de lo irracional aparece primero en la hipótesis de la pulsión de muerte, la cual transforma de arriba abajo su sistema de pensamiento, luego bajo la forma de un debate en torno de la telepatía.[12] Freud pasa entonces por un *irracional especulativo*, que lo conducirá luego hacia otras innovaciones.

La noción de pulsión de muerte permite, en el plano clínico, explicar cómo un sujeto se expone, inconscientemente y de manera repetitiva, a si-

10. En la actualidad, decimos de buena gana ciencias sociales para designar a las ciencias humanas y distinguir así las ciencias del hombre, que incluyen la dimensión de la subjetividad, de aquellas que la excluyen. Podemos también clasificar las ciencias en dos ramas: ciencias de la naturaleza, ciencias de la cultura. Véase sobre este tema a Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Tubinga, 1951), París, Plon, 1965.

11. Gilles Gaston Granger, *L'Irrationnel*, París, Odile Jacob, 1998.

12. Término forjado en 1882 por el psicólogo inglés Frederick Myers (1843-1901) para designar una comunicación a distancia por medio del pensamiento (o transmisión de pensamiento) entre dos personas que se suponen en relación psíquica.

tuaciones dolorosas, extremas o traumatizantes que le reactualizan experiencias vividas anteriormente. Pero, desde el punto de vista antropológico, sirve también para definir la esencia del malestar de la civilización, la cual se confronta permanentemente a los principios de su propia destrucción. El crimen, la barbarie, el genocidio, son actos que forman parte de la humanidad misma, de lo propio del hombre. Porque están inscritos en el corazón del género humano, no pueden estar excluidos ni del funcionamiento singular de cada sujeto, ni de la colectividad social, aunque fuese en nombre de una presunta animalidad exterior al hombre. La famosa "bestia inmunda" de Bertolt Brecht no depende de la animalidad, sino del hombre mismo habitado por la sola fuerza de la pulsión de muerte, la más ciega, la más compulsiva, la más invasora.

Dicho de otra manera, Eichmann en Jerusalén no es un monstruo desprovisto de humanidad sino un sujeto cuya normalidad linda con la locura. De ahí el espanto que sentimos al oírlo decir que condena el sistema nazi y reivindicar su sermón de fidelidad a ese mismo sistema que hizo de él el instrumento consciente y servil de un crimen abominable.[13] Mirando las imágenes del proceso, vemos claramente que si la trivialidad del mal[14] existe, como lo sostiene Hannah Arendt, es la expresión, no de una conducta ordinaria, sino de una locura mortífera cuya característica sería el exceso de normalidad. Nada está más cerca de la patología que el culto de la normalidad llevado al extremo. En efecto, lo sabemos bien, las conductas más locas, más criminales, más marginales, surgen con frecuencia de las familias aparentemente más normales.

Con respecto a esto, la conceptualización freudiana permite captar, mucho mejor de lo que lo hace Arendt, la lógica de un Eichmann.[15] Del mismo modo que no cualquiera se vuelve loco, no cualquiera se convierte en un exterminador, como lo recalca muy bien Claude Lanzmann: "Seguramente Eichmann no era un pequeño funcionario. Su celo antijudío no tenía límites. Sabía perfectamente que cometía un crimen sin medida. Podemos siempre decir que el mal es común, que no hay nada más común que trenes para transportar víctimas. Pero los organizadores y los ejecutores del crimen eran conscientes del carácter extraordinario de lo que cometían".[16]

La locura de Eichmann es a imagen del pensamiento nazi, que utiliza la ciencia como un delirio mientras aparenta la mayor normalidad. En el

13. Véase el filme de Rony Brauman y Eyal Sival, *Le Spécialiste*.

14. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), París, Gallimard, 1966.

15. Véase también Jacques Lacan, "Kant avec Sade" (1963), en *Écrits*, *op. cit.*, p. 765-790.

16. Claude Lanzmann, *L'Événement*, n° 753, 8-14 de abril de 1999, p. 92.

universo nazi, todo parece coherente, correcto, lógico, prolijo, ordenado, racional. En nombre de la ciencia más elaborada, y con ayuda de una de las más modernas tecnologías, se pone, al servicio de un genocida, la más formidable inversión de la norma que podamos imaginar, ya que esta inversión se convierte en la figura de la norma. Poco importa que ésta sea desembarazada de toda referencia a un orden simbólico, pues lo esencial en semejante universo es que la abolición de la razón se haya convertido en la norma. Esta lógica explica los "tormentos" de Eichmann y de sus maestros en exterminación: estuvieron mucho más preocupados, en 1944, por racionalizar el proceso de aniquilamiento de los judíos que por ganar la guerra contra los Aliados.[17]

Es a esta pulsión de destrucción, acentuada por el dominio técnico de las fuerzas de la naturaleza, que Freud se refiere en 1929 cuando acaba su obra *El malestar en la cultura* con esta frase premonitoria: "Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre". Lo saben bien, y es lo que explica una buena parte de su agitación presente, de su desdicha, de su angustia".[18]

En la historia del psicoanálisis y de sus orígenes, se clasifica la telepatía en la categoría de los fenómenos que competen al ocultismo, es decir, a este movimiento neoespiritualista que reúne a taumaturgos, filósofos, magos y místicos, y que apareció a fines del siglo XIX en reacción contra el positivismo de los saberes enseñados en las universidades de los países occidentales. Se trataba de una tentativa dirigida a reunir, en un sincretismo popular propagado por diferentes sectas, temas comunes a las religiones occidentales y orientales. El objetivo del movimiento era la rehabilitación de los saberes llamados ocultos o reprimidos tanto por la ciencia llamada oficial como por las religiones instituidas en iglesias.

Si bien el psicoanálisis se constituyó rompiendo con los saberes oficiales, no saca su fuerza de una revalorización de esos saberes ocultos y reprimidos, sino del conocimiento racional de fenómenos en otra época marginados: el sueño, por ejemplo. Por esta razón, comprendemos que Freud se haya apasionado por la telepatía.[19] Constituye una especie de remanente que escapa a la ciencia y, sobre esto, Freud dialoga tanto con Ferenczi como con Jones. Frente al primero, que cree firmemente en la

17. Véase Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe* (1985), París, Fayard, 1988.

18. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (Viena, 1930), París, PUF, 1971, p. 107. Retraducido con el título *Le malaise dans la culture*, O. C., XVIII, París, PUF, 1994, pp. 245-333. [Ed. cast.: *El malestar en la cultura*, O.C., t. 21.]

19. Textos de Freud sobre la telepatía y el ocultismo: Sigmund Freud, "Psy-

existencia de una transmisión de pensamiento, cambia sin cesar de opinión y termina por interpretar el fenómeno con los instrumentos conceptuales del psicoanálisis: lo llama "transferencia de pensamiento" y pretende explicarlo racionalmente. Frente a Jones, que le pide que renuncie a su inclinación por el ocultismo a fin de salvar la doctrina de la acusación de charlatanería, afirma su rechazo de ver al psicoanálisis encerrado en un enfoque demasiado positivo.

Todas estas oscilaciones muestran que Freud no adhiere más que a las dos primeras modalidades de lo irracional. Pues existe en su doctrina un pacto original que liga el psicoanálisis a la filosofía de las Luces y, por tanto, a una definición de un sujeto fundado sobre la razón.

Muy diferente de este enfoque, la tercera modalidad de lo irracional aparece en la historia del psicoanálisis, aún en vida de Freud, desde que éste vuelve a prácticas que niegan, a la vez, el poder del pacto fundador y la desconstrucción de ese pacto. En la actualidad, este fenómeno es evidente en ciertas escuelas de psicoterapias que renunciaron a la idea de una explicación racional del psiquismo.

Si nos atenemos a lo que precede, resulta que el psicoanálisis es claramente una ciencia del hombre. Y si Freud tuvo la tentación permanente de integrarlo a las ciencias de la naturaleza, no dio jamás el paso y terminó por elaborar un modelo más especulativo susceptible de dar cuenta de una conceptualización que no está directamente vinculada a la experiencia clínica. A ese modelo dio el nombre de metapsicología en referencia a la metafísica, rama de la filosofía que trata cosas especulativas, el ser o la inmortalidad del alma. En esta metapsicología, incluyó, entre otros, el inconsciente, las pulsiones, la represión, el narcisismo, el yo, el ello.

Es por ella que la nueva doctrina del inconsciente rompe con la psicología clásica. En lugar de reprochar a Freud ya por haber renunciado a la ciencia, ya por no haber comprendido nada de la filosofía, ¿no sería más pertinente comprender la manera en que traduce la metafísica en metapsicología y en que inventa un sistema interpretativo permitiendo desconstruir[20] los mitos fundadores de la religión monoteísta y de la sociedad

---

chanalyse et télépathie" (1921), *O.C.*, XVI, París, PUF, 1991, pp. 99-119; "Rêve et télépathie" (1922), *ibid.*, pp. 119-145; "Rêve et occultisme", en *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), *O.C.*, XIX, París, PUF, 1995, pp. 83-269, bajo el título *Nouvelle Suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* [ed. cast.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, O.C., t. 22]. Véase también Wladimir Granoff y Jean-Michel Rey, *L'Occulte, objet de la pensée freudienne*, París, PUF, 1983. El mejor comentario es el de Jacques Derrida, "Télépathie" (1981) in *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, pp. 237-271.

20. El concepto de desconstrucción fue introducido por Jacques Derrida. Véase la tercera parte de este libro, capítulo 12.

occidental? "Ubicándose desde este punto de vista –escribe–, uno podría dedicarse a la tarea de descomponer los mitos relativos al paraíso y el pecado original, al mal y el bien, a la inmortalidad, etcétera, y de traducir la metafísica en metapsicología."[21] Todo un programa.

---

21. Sigmund Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (1905), París, Gallimard, 1997. [Ed. cast.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, O.C., t. 6.]

CAPÍTULO 10

El hombre trágico

Por su ambición metapsicológica, el psicoanálisis adquiere su estatuto específico. Es él quien permite oponer el *hombre trágico*, verdadero crisol de la conciencia moderna, al *hombre conductista*, pobre criatura partidaria del cientificismo inventada por los adeptos al cerebro-máquina. Al monstruo sin nombre fabricado por un científico megalómano, el psicoanálisis opone el destino de Victor Frankenstein, es decir, la trayectoria de un sujeto atravesado por sus sueños y sus utopías, pero limitado, en sus pasiones mortíferas, por la sanción de la ley.

Encontramos la estructura de este hombre trágico en Edipo y Hamlet. Así como el tirano de Sófocles sufre su destino como una calamidad que lo lleva a ser *otro* que él mismo, el príncipe de Shakespeare lo interioriza como una figura repetitiva de lo *mismo*. Tragedia de la revelación de un lado, drama de la represión del otro: "Héroe antiguo –escribe Jean Starobinski–, Edipo simboliza lo universal del inconsciente disfrazado de destino; héroe moderno, Hamlet remite al nacimiento de una subjetividad culpable, contemporánea de una época en la que se deshace la imagen tradicional del Cosmos".[1]

1. Jean Starobinski, "Hamlet et Freud", en Ernest Jones, *Hamlet et Œdipe* (Londres, 1948), París, Gallimard, 1967.

Si Freud hubiera quedado tributario de un modelo neurofisiológico, jamás hubiera podido actualizar los grandes mitos de la literatura para construir una teoría de las conductas humanas. Dicho de otra manera, sin la reinterpretación freudiana de los relatos fundadores, Edipo sólo sería un personaje de ficción y no un modelo universal del funcionamiento psíquico: no habría ni complejo de Edipo, ni organización *edípica* de la familia occidental. Asimismo, si Freud no hubiera inventado la pulsión de muerte, estaríamos sin duda privados de una representación trágica de los desafíos históricos a los que debe hacer frente la conciencia moderna. En cuanto a la psicología, estaría perdida en el culto hedónico del poder identitario para promover un sujeto liso y sin rebaba, encerrado completamente en un modelo físico-químico.

Uno de los mayores argumentos que se opusieron al sistema freudiano, particularmente por Karl Popper y sus herederos, es su carácter infalsificable, incomprobable o irrefutable. No apto para cuestionar sus propios fundamentos, el psicoanálisis no respondería a los criterios que le permitirían entrar en el mundo de las ciencias.[2] Este análisis es seductor pero reductor. Se apoya, en efecto, en la hipótesis de que existiría una oposición irreductible entre *la ciencia* de un lado y las *seudociencias* del otro. Ahora bien, esta partición no da cuenta ni de los lazos que unen la ciencia al cientificismo, ni de las derivas de lo irracional, ni del estatuto de los saberes racionales cuyos métodos se parecen a los de la ciencia, ni de la inclusión de la subjetividad en el campo de las ciencias del hombre.

Dicho de otra manera, para comprender lo que puede ser la racionalidad en psicoanálisis, hay que alejarse de esta hipótesis y mostrar que el criterio de cientificidad de una teoría depende tanto de su actitud para inventar nuevos modelos explicativos como de su capacidad permanente para reinterpretar los modelos antiguos en función de una experiencia adquirida.

Freud no cesó de revisar sus propios conceptos. No solamente modificó su teoría de la sexualidad en función de su experiencia clínica –en particular con mujeres–, sino que también transformó de arriba abajo su doctrina pasando de la primera tópica (consciente, inconsciente, preconsciente) a la segunda (yo, ello, superyó), luego forjando la noción de pulsión de muerte.

Además, el psicoanálisis, en tanto sistema de pensamiento, dio origen a numerosas corrientes teóricas, distintas unas de otras, que fueron la expresión de reestructuraciones considerables.

2. Karl Popper, *Conjétures et réfutations*, *op. cit.*. El psicoanálisis, según Popper, está en el mismo caso que la teoría marxista de la historia y la psicología individual de Alfred Adler.

Si bien el freudismo incluye el conjunto de las corrientes[3] que se valen simultáneamente de un método clínico centrado sobre la cura por la palabra (el psicoanálisis) y una teoría que supone una referencia común a la sexualidad, al inconsciente y a la transferencia, las divergencias entre las tendencias son de una importancia capital. Marcan hasta qué punto la historia del psicoanálisis se confunde con la de las interpretaciones sucesivas que fueron hechas de la doctrina original construida por Freud. Y es porque dio origen a todos estos componentes que el freudismo produjo, a la vez, un dogmatismo y las condiciones para una crítica de ese dogmatismo, una historiografía oficial basada en la idealización de sus propios orígenes (idolatría del maestro fundador) y una historiografía revisionista capaz de cuestionar ese dogma. Finalmente, como todas las innovaciones científicas, suscitó resistencias, conflictos, odios y actitudes revisionistas. El antifreudismo más virulento –de Grünbaum a Swales– es también un producto del freudismo.

El freudismo clásico –el que fue elaborado en Viena por Freud– reposa sobre el doble modelo de Edipo y Hamlet: la tragedia inconsciente del incesto y del crimen se repite en el drama de la conciencia culpable. En el corazón de esta configuración, Freud atribuye al patriarcado un lugar fundamental. Pero éste ya entró en decadencia. Por eso, su teoría de la familia edípica se basa en la idea de la posible revalorización simbólica de una paternidad irremediablemente venida a menos, como lo muestra en 1912 en *Tótem et tabú*. En Freud, el padre, como el Wotan de Wagner, es una figura abolida, fracasada, triturada por el poder creciente de la emancipación femenina.

A diferencia de Bachofen o de Weininger, Freud no cae jamás en el antifeminismo. Lejos de oponer el pasado al presente, o el "buen patriarcado" a los posibles peligros de una feminización considerada "matriarcal" del cuerpo social, hace de la derrota de la tiranía paterna una condición necesaria para el advenimiento de las sociedades democráticas. Y para ilustrar su tesis, toma prestado de Darwin el mito de la horda salvaje. He aquí lo esencial. En un tiempo primitivo, los hombres vivieron en el seno de pequeñas hordas, cada una sometida al poder despótico de un macho que se apropiaba de las hembras. Un día, los hijos de la tribu, en rebelión contra el padre, pusieron fin al reino de la horda salvaje. En un acto de violencia colectiva, mataron al padre y comieron su cadáver. Sin embargo, después del asesinato, sintieron arrepentimiento, renegaron de su cri-

3. En el *Dictionnaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, enumeramos seis grandes escuelas: annafreudismo, kleinismo, *Ego Psychology*, Independientes, *Self Psychology*, lacanismo.

men y luego inventaron un nuevo orden social instaurando simultáneamente la exogamia, la prohibición del incesto y el totemismo. Éste fue el modelo común a todas las religiones, y particularmente al monoteísmo.

El complejo de Edipo no es nada más, dice Freud, que la expresión de dos deseos reprimidos (deseo de incesto, deseo de matar al padre) contenidos en los dos tabúes propios del totemismo: prohibición del incesto, prohibición de matar al padre-tótem. En consecuencia, es universal, ya que expresa las dos grandes prohibiciones fundadoras de todas las sociedades humanas.

Dicho de otra manera, Freud aporta a la antropología dos temáticas: la ley moral, la culpabilidad. En el lugar del origen, un acto real: el asesinato necesario. En el lugar del horror del incesto, un acto simbólico: la interiorización de la prohibición. Así, cada sociedad está fundada sobre un regicidio, pero sólo se emancipa de la anarquía mortuoria si el asesinato es seguido de una sanción y de una reconciliación con la imagen del padre.

Tótem et tabú puede así ser leído como un libro político antes que antropológico. Propone en efecto una teoría del poder democrático centrada sobre tres necesidades: acto fundador, institución de la ley, renuncia al despotismo.[4]

Este modelo edípico clásico fue cuestionado durante el período de entreguerras por Melanie Klein y la escuela inglesa. A la concepción freudiana de una familia patriarcal, en la que al padre se le quitaban las marcas de su tiranía, siguió la visión kleiniana de una organización familiar en la que el padre estaba de alguna manera excluido. En 1924, Karl Abraham revisó la teoría freudiana de los estadios e introdujo la idea de que el sujeto estaba modelado por su relación imaginaria con los objetos. La vía fue entonces abierta a un cambio radical de la perspectiva freudiana. En lugar de pensar la evolución del sujeto en función del pasaje por estadios biológicos, se busca, sobre todo, mostrar cómo se organizaba la actividad fantasmática precoz según los tipos de relaciones de objeto.

En 1934, Melanie Klein volvió a centrar toda la clínica freudiana en los objetos mismos, vividos como buenos o malos, frustrantes o gratificantes, perseguidores o valorizantes, etc. Con ese gesto, hizo salir al psicoanálisis de niños del dominio de la educación y al del adulto del campo de la neurosis. En lugar de analizar a los niños por intermedio de un padre, como lo había hecho Freud, y antes que rechazar tomarlos en cura con menos de 4 años de edad, como lo preconizaba Anna Freud, Melanie Klein abolía todas las barreras que prohibían el acceso directo al inconsciente

4. Véase sobre este tema Eugène Enriquez, *De la horde à l'état*, París, Gallimard, 1983.

infantil. También concibió el marco necesario para la expresión verbal y no verbal de la actividad psíquica de los niños: juguetes, animales, pelotas, bolitas, lápices, masa para modelar, muebles pequeños, etc.

Si Freud fue el primero en descubrir en el adulto al niño reprimido, Melanie Klein fue la primera en revelar lo que *ya* estaba reprimido en el niño: el bebé. El estudio de la relación arcaica con la madre permite entonces comprender mejor el origen de las psicosis, las cuales provienen, en general, de una fusión destructiva con el cuerpo materno, vivido como objeto perseguidor. Al modelo edípico clásico, los kleinianos opusieron así un modelo pre-edípico, que refleja el universo angustiante de una gran simbiosis con la madre: un mundo salvaje, inaccesible a la ley, librado ya no al despotismo paterno, sino a la crueldad del caos materno.

A la figura del hombre trágico freudiano, víctima del conflicto neurótico, y a la necesidad de una reconciliación con su conciencia culpable, seguía así la visión del hombre clásico kleiniano: un sujeto al límite de la locura y devorado desde el interior por sus propios fantasmas, aun antes de haber podido entrar en conflicto con el mundo.

La batalla teórica y clínica que desde 1934 opuso a los freudianos clásicos con los kleinianos se asemeja a la disputa de los Antiguos y los Modernos. Forjado por Freud, el modelo edípico tenía como telón de fondo la sociedad vienesa de fines de siglo, atormentada por su propia agonía, por su sensualidad vergonzosa y por el culto de la atemporalidad.[5] No solamente los padres perdían su autoridad a medida que la monarquía de los Habsburgo se hundía bajo el peso de su arrogancia, sino que también el cuerpo de las mujeres parecía amenazado por la irrupción de un poderoso deseo de goce. Y esta inclinación amenazaba con abolir el antiguo orden, cargado de inmovilismo, y con favorecer la institución del Estado moderno, en el cual el lugar del padre, símbolo de unidad, se desvanecería progresivamente.

Engendrado por la decadencia de esta función paterna, el psicoanálisis intentaba con Freud revalorizar simbólicamente al padre venido a menos a través de una nueva teoría de la familia centrada en la figura de Edipo. Lejos de aferrarse al pasado, permitiría al sujeto, replegado sobre su intimidad, emanciparse de la antigua jerarquía y acceder a la libertad.

Por el contrario, la reestructuración kleiniana tuvo como decorado la sociedad inglesa del período de entreguerras, cuyos ideales reflejaba. En ese mundo democrático, en el que la emancipación de las mujeres estaba más avanzada que en Viena, la reflexión sobre el lugar omnipresente de la madre en la educación de los niños parecía más importante que la ten-

5. Véase Carl Schorske, *Vienne fin de siècle* (Nueva York, 1981), París, Seuil, 1983. [Ed. cast.: *Fin de siglo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.]

tativa vienesa de restaurar una hipotética función paterna, aunque fuese al precio de una simbolización.

En relación con esto, el modelo kleiniano era más "moderno" que el de Freud y estaba más ligado a los problemas planteados por la evolución de la sociedad occidental de la segunda mitad del siglo XX. También conoció un desarrollo considerable en el movimiento psicoanalítico, al punto de llegar a ser la mayor referencia de la IPA, tanto en Europa (a excepción de Francia) como en los países latinoamericanos. En la estela del kleinismo, la escuela inglesa extendió aún más su influencia en el mundo entero debido a la calidad clínica de las obras de sus principales representantes: la de Donald Woods Winnicott particularmente.

Así como el kleinismo hacía bascular el conjunto de la teoría psicoanalítica por el lado del niño en conflicto con el poder materno, las tesis de la *Self Psychology*, que se desarrollaron esencialmente en los Estados Unidos, también entablaron una revisión del freudismo clásico. Es a Heinz Kohut, psicoanalista norteamericano de origen vienés, a quien debemos la elaboración más fina de estas tesis cuya huella encontramos en varios componentes del freudismo. Miembro de la IPA, pero rebelde frente al conservadurismo de los notables del psicoanálisis que encerraba la cura en un ritual estereotipado, Kohut buscó dar un vigor nuevo al freudismo norteamericano hundido en el pragmatismo y el dogma.

Heredero a la vez de la tendencia vienesa y de la reestructuración kleiniana, inventó una tercera vía que consistía en pensar los trastornos de la subjetividad en función de los problemas relacionales ligados a la evolución de la sociedad. A su modo de ver, en efecto, el sí mismo (o *self*) se había convertido en el objeto de todas las inversiones narcisistas en un mundo donde el derrumbamiento de los grandes valores patriarcales conducía a la idealización de una figura de la individualidad sumergida en la contemplación de su imagen. De ahí, la idea de que el mito de Narciso estaba más adaptado que el de Edipo para dar cuenta del nuevo malestar de la civilización.

Kohut constata que la deficiencia arcaica del sujeto es imputable a una falta de afecto materno que lo vuelve inepto para mantener una relación con un semejante. Sintiéndose vacío, enmascara su mutilación bajo las apariencias de un yo de pacotilla[6] (un sí mismo o *self*). Según Kohut, el sujeto reconstruye un "sí mismo grandioso", estructurado por una imago[7] paterna idealizada. En esta perspectiva, Hamlet llega a ser un héroe narcisista cuyo *self* debilitado no resiste las tragedias de una sociedad que perdió todas sus referencias.

6. Winnicott habla, a propósito de esto, de "falso *self*", en "Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux *self*" (1960), en *Processus de maturation chez l'enfant* (Londres, 1960), París, Payot, 1970 [ed. cast.: *Proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Lara, 1981]. En la terminología psicoanalítica, el yo es una instancia psíquica que depende del inconsciente, mientras que el sí mismo (o *self*) es una representación imaginaria de uno mismo para sí mismo. En términos fenomenológicos, se trata de una instancia de la personalidad que se constituye posteriormente al yo.

Ese pasaje de Edipo a Narciso muestra claramente cómo el psicoanálisis de los años sesenta intentaba resolver los problemas de una subjetividad entregada al individualismo y a las sustancias químicas. Reducido a mirarse en la desdicha infinita de su imagen, el hombre trágico de este psicoanálisis del *self* fue la expresión última de un deseo de sí mismo que no tardará en hundirse en la nada de una sociedad convertida al paradigma de la depresión.

Después de haber asimilado la reestructuración kleiniana, Jacques Lacan también propuso una revisión del modelo edípico clásico. Desde 1938, en un célebre artículo consagrado a los complejos familiares,[8] bosquejaba un sombrío cuadro del universo de la familia occidental, atravesada según él por todas las bajezas sociales, por todas las violencias subjetivas, por todos los conformismos. La temática de lo sagrado y el nihilismo antiburgués que animaban su pluma no le impedían ser escéptico con respecto a la Revolución de Octubre. Así, consideraba nefastas las tentativas comunistas de abolición de la familia. Al depender de la utopía, amenazaban, a su modo de ver, con conducir a un autoritarismo más grave que el que imponía la legitimidad familiar.

En vísperas de la guerra, defendía pues los valores de un conservadurismo ilustrado, inspirado en Tocqueville. Pero se apoyaba también en las tesis de Georges Bataille y de Marcel Mauss, predicando el culto de un freudismo subversivo, capaz de servir de instrumento a un pensamiento del vínculo social, de lo imaginario, de lo sagrado, del sujeto.

Respecto a esto, Lacan era más freudiano que los kleinianos y que los partidarios del psicoanálisis del *self*. Se inspiraba, en efecto, en la tesis edípica clásica para revalorizar la función paterna. Luego, leyendo *Las estructuras elementales del parentesco* [9] de Claude Lévi-Strauss, descubrió el instrumento teórico que le permitió pensar esta función de manera estructural. Basándose en los principios de la lingüística saussureana, hizo del lenguaje la condición del inconsciente, renunciando a la idea freudiana del sustrato biológico heredado del darwinismo. En esta perspectiva,

7. La *imago* es una representación inconsciente que permite al sujeto construirse una imagen de sus relaciones con sus padres.

8. Jacques Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), París, Navarin, 1984.

9. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), París, Mouton, 1967. [Ed. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998.]

elaboró definitivamente su nueva tópica (simbólico, imaginario, real) y su teoría de la nominación. Así, el padre desposeído, humillado, deshecho, que atormentaba la conciencia occidental de fines de siglo, reapareció con Lacan como investido de una capacidad de lenguaje. De alguna manera, estaba reconstruido en el concepto de Nombre-del-Padre,[10] y limitado a un poder de nominación, mientras se descomponía en la realidad social de las nuevas formas de organización familiar.

Lacan fue sin ninguna duda el mayor teórico del freudismo de la segunda mitad del siglo XX. Su concepción del hombre trágico derivaba directamente de la de la Escuela de Francfort. De Kojève, primero, y luego de Adorno y Horkheimer,[11] tomó prestada la temática de la crítica de la Ilustración y de la negatividad de la historia. También aportó al psicoanálisis el aliento de la tradición filosófica alemana. A través de este relevo, se produjo sobre el suelo francés un acto de subversión con el cual Freud no hubiera soñado jamás, él, que había edificado su teoría sobre un modelo biológico negándose a tener en cuenta el discurso filosófico.

Reinterpretando el modelo edípico a la luz de la antropología estructural, Lacan, como ya vimos, hizo de la paternidad una construcción simbólica. Como tal, y no en virtud de una esencia natural cualquiera, ésta era tan universal como la familia.

Sobre este punto, Lacan se acercaba a Lévi-Strauss, quien escribía en 1956: "La vida familiar se presenta prácticamente en todas las sociedades humanas, incluso en esas cuyas costumbres sexuales y educativas son muy distintas de las nuestras. Después de haber afirmado durante aproximadamente cincuenta años que la familia, tal como la conocían las familias modernas, no podía ser más que un desarrollo reciente, resultado de una larga y lenta evolución, los antropólogos se inclinan ahora hacia la convicción opuesta; a saber, la familia que se funda sobre la unión más o menos durable de un hombre, de una mujer y de sus hijos, es un fenómeno universal presente en todos los tipos de sociedad."[12]

10. Este término, por el cual Lacan definió el significante de la función paterna, aparece por primera vez como concepto en 1956 en *Le Séminaire, livre III, Les psychoses (1955-1956)*, París, Seuil, 1981 [ed. cast.: *Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós]. Véase sobre este tema, Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, *op. cit.*; y Érik Porge, *Les Noms du père chez Lacan*, Toulouse, Érès, 1997.

11. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison* (1944), París, Gallimard, 1974.

12. Claude Lévi-Strauss, "La famille" (Nueva York, 1956), en Claude Lévi-Strauss, *Textes de et sur Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*, París, Gallimard, col. "Idées", 1979, p. 95.

La elaboración de diferentes modelos de organización del psiquismo muestra que la concepción psicoanalítica de la familia y de la identidad sexual evoluciona en función de las transformaciones de la sociedad occidental.

Después de haber buscado dar cuenta de una triangulación clásica en la que el padre, ya desfalleciente, ocupaba sin embargo un lugar preponderante, el modelo freudiano fue posteriormente revisado por Melanie Klein, quien otorgó a la posición materna un lugar determinante. La óptica lacaniana perpetuó ese reino atribuyendo a la mujer un poder infinito. Por su goce, ésta sería, según Lacan, "sin límites" y, por la maternidad, ejerce sobre el hijo y sobre el padre un poder considerable.

La teoría lacaniana remitía así a un ideal según el cual la mujer, habiendo alcanzado un grado infinito de libertad, puede decidir por sí misma, gracias a la anticoncepción, la opción de procrear, con o sin el consentimiento de los hombres. De ahí este poder incontrolable que le permite retirarle al padre el derecho de apropiarse de los procesos de filiación.

Comentando en 1957 el caso de una mujer norteamericana que había recurrido a la inseminación artificial *post mortem* gracias al esperma congelado de su marido, Lacan había además preconizado que el poder absoluto materno amenazaba con ser erigido un día en fetiche: "Encárguense ustedes de hacer esa extrapolación – ahora que hemos tomado este camino, dentro de cien años les haremos a las mujeres niños que serán hijos directos de los hombres geniales vivos en la actualidad y luego conservados en botecitos como oro en paño. En esta ocasión le han cortado algo al padre, y de la forma más radical – además de la palabra. La cuestión entonces es saber cómo, por qué vía, bajo que modalidad, se inscribe en el psiquismo del niño la palabra del ancestro, cuyo único representante y único vehículo será la madre. ¿Cómo hará hablar al ancestro escarnecido?"[13]

Modelo universal, la familia es una entidad indestructible en tanto realización concreta de las estructuras del parentesco, es decir, de la alianza y de la filiación. Fuente de normalidad, también está –lo sabemos gracias al psicoanálisis– en el origen de todas las formas de patologías psíquicas: psicosis, perversiones, neurosis, etc. Luego, no hay por qué inquietarse por su futuro, como lo hacen periódicamente los moralistas y

13. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IV, La relation d'objet el les structures freudiennes (1956-1957)*, París, Seuil, 1994, pp. 375-376. Sobre este tema, nos remitiremos a la discusión entre Robert Badinter y Françoise Héritier, *Le Débat*, 36, septiembre de 1985, pp. 4-14 y 27-33. Véase también Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996. [Ed. cast.: *Masculino, femenino: el pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996.]

los representantes de las diversas religiones que temen que sea destruida por la generalización del divorcio.

Las diversas modalidades de la unión libre y de la familia ensamblada muestran además que este modelo se perpetúa bajo formas siempre renovadas. En cuanto a su poder de atracción, se mide por el hecho de que esos que habían estado excluidos por la imposibilidad de contraer matrimonio (los homosexuales) quieren en adelante estar incluidos a fin de poder adoptar hijos.

Confrontado a este deseo de tener hijos por parte de las parejas homosexuales, el psicoanálisis de hoy tiene dificultades para aportar respuestas coherentes.[14] A decir verdad, mientras la homosexualidad fue considerada como una degeneración, la cuestión de su integración a la norma no fue examinada seriamente. Pero a partir del momento en que Freud rehusó clasificarla entre las taras, para hacerla una disposición sexual derivada de la bisexualidad, la vía fue abierta a todas las interrogaciones que surgen hoy.

Sus herederos, Ernest Jones y Anna Freud particularmente, tuvieron sin embargo tendencia a considerarla como una patología sexual susceptible de ser "curada" por un tratamiento bien llevado. De ahí la vana tentativa de transformar a los homosexuales en heterosexuales, que resultó un fracaso vergonzoso. A pesar de la experiencia, obedeciendo a una decisión de 1921, la dirección de la IPA siempre se negó a admitir oficialmente a los analistas homosexuales en las filas de las sociedades componentes. También notó su retraso en relación con la evolución de las costumbres y de las leyes, y con las otras asociaciones psicoanalíticas (particularmente, las lacanianas), que rechazan desde hace tiempo toda forma de discriminación.

Si la homosexualidad, en lo sucesivo, ya no es mirada como una perversión sexual, en parte, gracias al psicoanálisis, existen muchas razones para pensar que otros "anormales" no tardarán en encarnar el ideal transgresor del *hombre trágico*,[15] ocupando el lugar de aquellos que hubieran sido incluidos en la norma: los solteros sin hijos (homosexuales o heterosexuales), los zoófilos, los homosexuales "afeminados", los libertinos, los prostituidos (hombres o mujeres), los travestis, los transexuales, etc.

Más allá de la reivindicación legítima de los homosexuales de acceder por adopción a la paternidad o a la maternidad, hay que preguntarse quiénes serán los Charlus y los Oscar Wilde de mañana.

14. Algunos prácticos facultativos, sin embargo, abordaron valientemente el problema. Es el caso particular de Geneviève Delaisi de Parceval, quien prologó el libro de Éric Dubreuil, *Des parents du même sexe*, París, Odile Jacob, 1998.

15. Sobre este tema, véanse Michel Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*; y Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999.

CAPÍTULO 11

Lo universal, la diferencia, la exclusión

Si bien los modelos elaborados por el psicoanálisis evolucionan en función de la sociedad en la cual se despliegan, de todas maneras están desfasados en relación con ésta.

En la mayoría de los países donde el psicoanálisis se implantó, y a pesar del progreso ligado a los movimientos de emancipación, las mujeres, por ejemplo, aún son víctimas de desigualdades, subestimadas y poco representadas en las altas esferas del poder político, en Francia particularmente. Además, el derecho a la anticoncepción y al aborto es con frecuencia abofeteado por los representantes del integrismo moral y religioso. Pero en los países donde el psicoanálisis no se implantó, la situación es peor, ya que las mujeres (como los homosexuales) no son ni siquiera consideradas como sujetos enteros.

Ya tuve la ocasión de mostrar que las condiciones invariables necesarias[1] para la implantación de las ideas freudianas y de un movimiento psicoanalítico son, por un lado, la constitución de un saber psiquiátrico, es decir, una mirada sobre la locura capaz de conceptualizar la noción de

1. Véase Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, *op. cit.*

enfermedad mental en detrimento de toda idea de posesión de origen divino, y, por otro, la existencia de un Estado de derecho capaz de garantizar la libre transmisión del saber.

Ahora bien, como lo muestra la emergencia del paradigma de la histeria a fines del siglo XIX, esta conceptualización pasa por una nueva aprehensión del cuerpo de las mujeres. Dicho de otra manera, para que el psicoanálisis exista y para que la racionalidad destrone la idea de posesión, es necesario que las mujeres lleguen a ser el vector de una contestación de las formas de dominación que obstaculizan su subjetividad. Hay siempre algo femenino en el origen del psicoanálisis, y todo sucede como si la emergencia de ese femenino fuera necesaria para la realización de una transformación de la subjetividad universal.

Es, en general, la ausencia de uno de estos elementos (constitución de un saber psiquiátrico o Estado de derecho) o de los dos a la vez, y no las "mentalidades", lo que explica la no implantación o la desaparición del freudismo en los países con dictadura totalitaria (nazismo/comunismo), así como en las regiones del mundo marcadas por el Islam y por una organización comunitaria todavía tribal.

Con respecto a esto, hay que destacar que las dictaduras militares no impidieron la expansión del psicoanálisis en América latina (particularmente en el Brasil y en la Argentina). Esto se debe a su naturaleza, diferente de los dos sistemas totalitarios que lo destruyeron en Europa. Los regímenes de tipo "caudillista" no fueron "exterminadores". No eliminaron el freudismo como "ciencia judía", como hizo el nazismo entre 1933 y 1944, ni como "ciencia burguesa", como ocurrió durante el comunismo entre 1945 y 1989. Esos regímenes persiguieron a los oponentes y masacraron a poblaciones civiles, pero no buscaron destruir una ciencia en tanto tal.

Luego, podemos emitir la hipótesis de que para hacer desaparecer completamente el psicoanálisis de una región del mundo, o para impedirle implantarse donde no existe, hace falta, ya eliminarlo –como se extermina una raza, un pueblo, una clase, o una peste–, ya perpetuar las modalidades de interpretación del psiquismo anteriores a la emergencia de la medicina científica (brujería, medicinas tradicionales, empresa religiosa, etc.). En el primer caso, la erradicación es destructiva, puesto que es en nombre de una diferencia que abolimos otra diferencia, mientras que en el segundo, es simplemente regresiva, puesto que es invocando la relatividad de las culturas que pretendemos reducir el género humano a una suma de particularismos.

Erigida en fetiche, la diferencia es entonces fuente de exclusión. Y es este fenómeno de fetichización de las diferencias que conduce tendenciosamente a la desaparición del psicoanálisis en los países donde habían estado reunidas, desde hace cien años, todas las condiciones para una implantación perfectamente lograda: en los Estados Unidos particularmente.

La demostración de la existencia de una identidad sexual (género o *gender*) distinta de la realidad orgánica o físico-química no impide que la anatomía, la fisiología y el funcionamiento hormonal de los hombres y las mujeres no sean idénticos. La diferencia biológica existe y debemos tenerla en cuenta, pero no es todo.

Esta diferencia no impide tampoco que cada sujeto sea siempre *diferente* (u *otro*) en la relación que mantiene con otro o con su propia identidad. Cada ser humano se acerca enmascarado a su relación con su semejante, puesto que está atravesado por el deseo de hacerse amar o reconocer. Hay, pues, una infinidad de diferencias que, tomadas en conjunto, son constitutivas del universo del género humano.

Es por eso que, en una sociedad igualitaria, la ley debe ser la misma para todos los sujetos cualquiera sea la cultura, la religión o la identidad a la cual cada uno desea, por otra parte, ligarse. La prohibición, es decir, la interiorización subjetiva de una ley simbólica (la prohibición del incesto, por ejemplo), es absolutamente necesaria al funcionamiento de *todas* las sociedades humanas.

Dicho de otra manera, es tan erróneo valorizar el universalismo en nombre del rechazo de la diferencia como rechazar el universalismo en nombre de la valorización arbitraria de una sola diferencia: la anatomía por ejemplo, pero también el género, el color de la piel, la edad, la identidad, etc. Referirse a principios abstractos (los conceptos, la ley, lo simbólico, las estructuras, los invariables, etc.) es tan necesario para la humanidad toda como tomar en cuenta la realidad concreta de las existencias concretas: la sexualidad, la vida privada, la situación social, la miseria económica, la enfermedad, la soledad, la locura, el sufrimiento psíquico, etc.

Ahora bien, con la fetichización actual de *todas las diferencias –DSM IV*, inconscientes disociados, personalidades múltiples, polarización sobre el trauma sexual, política de los sexos fundada sobre categorías simplistas, sujeto psíquico reducido a una neurona o a una dependencia adictiva, etcétera–, asistimos a una ofensiva que apunta a reemplazar el doble ideal de lo universal y de lo diferente por una diferenciación en cadena donde cada uno se convierte en la víctima expiatoria de una falta siempre imputable a *otro*.[2]

2. Durante una conferencia de marzo de 1999, Alain Finkielkraut resumió esta situación con una fórmula sorprendente: "Sufro, luego acuso". Véase también Eugène Enriquez, "Tuer sans culpabilité", *L'inactuel*, 2, primavera de 1999, págs. 15-36.

Inventada en los Estados Unidos hace treinta y cinco años, esta fetichización de la diferencia condujo a una política de *discriminación positiva*[3] (*affirmative action*) que consiste en establecer legalmente un tratamiento preferencial a favor de grupos humanos víctimas de injusticias: los negros, los hispanos, las mujeres, los homosexuales, y otros. Se basa en la idea de que, para reparar una desigualdad, conviene valorizar una diferencia sobre otra diferencia. Ahora bien, la aplicación de este principio, que vimos funcionar a propósito del asunto de la exposición Freud en la Library of Congress, está cada vez más cuestionada, ya que no favoreció la igualdad. Comprendemos por qué: una discriminación no puede jamás ser *positiva* ya que supone siempre la existencia de *otra* víctima sirviendo de chivo expiatorio por su diferencia misma.[4]

En las sociedades europeas, donde el pluriculturalismo no tiene la misma importancia que en los Estados Unidos, en Australia o en Canadá, es esencialmente con las luchas de las mujeres que la reivindicación de igualdad corre el riesgo de transformarse en culto de la diferencia, luego en reivindicación de una *discriminación positiva*,[5] y finalmente en un verdadero proceso de exclusión en cadena.[6] Además, a la exclusión del hombre en el ejercicio de la paternidad corresponde la exigencia de la presencia masculina en las tareas domésticas o los cuidados dados a los bebés. Y, asimismo, a la exclusión del *otro* en tanto diferente responde una fuerte voluntad de reinventar categorías, tipologías o *patterns* permitiendo distinguir los "buenos" y los "malos" sujetos en función de una nueva "psicología de los pueblos", de las etnias, de los géneros.

La reducción del pensamiento a un mecanismo cerebral favorece evidentemente la proliferación de esos modos de fetichización: el cientificismo conduce al etnicismo, así como el universalismo rígido lleva al comunitarismo. Pues nada es más destructor para un sujeto que ser reducido a su sistema físico-químico, y nada es más humillante para ese mismo sujeto que ver su sufrimiento íntimo disminuido a la falsa diferencia de un origen "étnico".

3. Véase sobre este tema a André Kaspi, *Mal connus, mal aimés, mal compris, les États-Unis d'aujourd'hui*, París, Plon, 1999.

4. Véanse Sélim Abou, "L'universel et la relativité des cultures", en *L'Idée d'humanité*, París, Albin Michel, 1995; y John R. Searle, "Crise des universités?", *Le Débat*, 81, septiembre-octubre de 1994.

5. Vimos los efectos en febrero de 1999, en el momento en que el Parlamento francés votó la ley que inscribe la diferencia de sexos en el artículo 3 de la Constitución.

6. Véase sobre este tema el artículo de Wiktor Stoczkowski, "La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence", *L'Homme*, nº 150, abril-junio de 1999, pp. 41-57. El autor muestra cómo el racismo se nutre de las ambivalencias entre un pensamiento rígido de la inclusión y un pensamiento igualmente rígido de la diferencia.

Si la serotonina llegara a ser considerada como la causa única del suicidio, si el acto sexual fuera desde ahora asimilado a una violación, si el emigrante de los suburbios no fuera más mirado como la suma de sus amuletos, y si, por último, la figura del *hombre trágico* fuera reducida al ejercicio mecánico de las funciones vitales, mientras que *La* Mujer, convertida en todopoderosa, se identificara más con su diferencia que con un sujeto completo, nuestras sociedades estarían en vísperas de sumergirse en una nueva barbarie, tan temible como la denunciada por Freud en 1927 cuando tomó conciencia de que la civilización occidental no estaba en condiciones de imponer a la humanidad la limitación de sus pulsiones destructivas: "Podíamos primero pensar –escribía–, que lo esencial era la conquista de la naturaleza a los fines de adquirir recursos vitales y que los peligros que amenazaban a la civilización serían eliminados por una distribución apropiada de los bienes así adquiridos entre los hombres. Pero parece ahora que el acento sería desplazado de lo material a lo psíquico. La pregunta decisiva es la siguiente: ¿lograremos [...] reconciliar a los hombres con los sacrificios que seguirán siendo necesarios y a resarcirlos de éstos?".[7]

7. Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 10. Véase también *O.C.*, XVIII, *op. cit.*, pp. 147-148.

CAPÍTULO 12

Crítica de las instituciones psicoanalíticas

Inventado por los judíos de la Ilustración, herederos de Haskalah, el psicoanálisis pretendió, desde su origen, convertirse en un gran movimiento de liberación. Según sus fundadores, reunidos en la Sociedad Psicológica del Miércoles, la exploración del inconsciente debía permitir a la humanidad aplacar sus sufrimientos. Revolución del sentido íntimo; el psicoanálisis tuvo finalmente como vocación primera cambiar al hombre mostrando que "Yo es otro". Es así que, muy temprano, quiso dotarse de una institución capaz de traducir en una política su concepción del mundo.

Ésta reflejaba además la sociedad en la que vivían los primeros freudianos: un imperio en decadencia, pero cuyas minorías estaban protegidas por una autoridad imperial que los reunía a pesar de sus diferencias, impidiéndoles desintegrarse mutuamente. Es sobre este modelo que Freud y Ferenczi se basaron en 1910 para fundar la International Psychoanalitical Association (IPA). Freud rehusó tomar la dirección para encarnar la figura socrática de un maestro sin escuela.[1]

1. Sostuve esta idea en 1982 en *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1, *op. cit.*

Bajo el impulso de Max Eitington, primero, y luego el de Ernest Jones, la IPA se transformó en el período de entreguerras en una organización centralizada, dotada de reglas que apuntaban a normalizar la cura y a apartar de la formación a los analistas "salvajes", transgresores o considerados demasiado carismáticos para practicar convenientemente el psicoanálisis. Así, fueron prohibidas las costumbres llamadas "incestuosas": prohibición para un profesional de analizar a los miembros de su familia o de tener relaciones sexuales con sus pacientes.

Esta profesionalización del oficio de psicoanalista, necesaria para la expansión mundial del freudismo, iba de la mano con la desaparición de la figura del maestro. El movimiento psicoanalítico no sólo renunció a que esta figura fuera encarnada por un pensador fuera de lo común, sino que también rehusó toda posibilidad de que un jefe de escuela pudiera parecerse a Freud. El padre fundador debía permanecer único e inimitable.

Si bien este largo proceso de normalización fue benéfico para el psicoanálisis, tuvo también por resultado transformar a la IPA en una máquina de fabricar notables. Al espíritu internacionalista que había presidido su creación le siguió la globalización que permite a la IPA de hoy exportar "llave en mano", en cada país, sus modelos de formación, a la manera de las sociedades comerciales que instalan en tierra extranjera sus productos o sus fábricas.

Pero a fuerza de cultivar la norma más que la originalidad, y la globalización en detrimento del internacionalismo, el psicoanálisis de los notables desertó del terreno del debate político e intelectual. No supo aceptar ni el desafío de la ciencia, ni los cambios de la sociedad. Creyéndose intocable, no se preocupó más –a pesar del coraje individual de numerosos profesionales anónimos– por la realidad social, la miseria, el desempleo, los abusos sexuales y las reivindicaciones nuevas surgidas a partir de las transformaciones de la familia patriarcal: a los homosexuales particularmente, a los cuales, como he destacado, niega el derecho de llegar a ser psicoanalistas. En resumen, se desinteresó del mundo real para replegarse sobre sus fantasmas de poder absoluto. Dejó de lado, también a los jóvenes clínicos que había no obstante formado y que terminaron por no creer más en el valor de las instituciones freudianas. Es por eso que estos últimos las critican enérgicamente y tratan de concebir nuevas, mejor adaptadas al mundo moderno.

Esta capacidad crítica se ejerce un poco en todo el mundo. Pero es cierto que los países latinoamericanos (el Brasil y la Argentina, particularmente) están hoy a la vanguardia del renacimiento del freudismo debido, en primer lugar, al poder particular de los departamentos de psicología instalados en las universidades, lugares donde se privilegia la enseñanza del psicoanálisis en detrimento de otras disciplinas.

Como en todos lados, la comunidad psicoanalítica francesa atraviesa una situación difícil ligada a la crisis general de las sociedades occidentales: crisis económica, crisis de valores democráticos, crisis social, ausencia de esperanza y de ilusiones. El desempleo, la disminución de los ingresos, la precariedad de los empleos y del trabajo, el fuerte crecimiento de las psicoterapias corporales y de los tratamientos farmacológicos, más rápidos y menos costosos, acarrearon una pérdida de confianza con respecto al método freudiano a medida que se dislocaban las grandes instituciones de vocación universal. En resumen, el tejido social y político, en el cual, después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, el freudismo había logrado implantarse en Francia, se volvió menos receptivo a la práctica clínica del psicoanálisis.

En consecuencia, las grandes instituciones republicanas –escuelas u organismos de salud mental (hospitales psiquiátricos, centros médico-psicológicos, etc.)– están en lo sucesivo sujetas a imperativos económicos poco compatibles con la larga duración propia de la cura freudiana, mientras que su progresiva desintegración da lugar a situaciones incontrolables de violencia y de delincuencia.

A pesar de todo, la comunidad psicoanalítica francesa sigue siendo sólida. El número de psicoanalistas franceses, repartidos en más de veinte asociaciones, se eleva a cinco mil, o sea, una proporción de ochenta y seis psicoanalistas cada un millón de habitantes: la más alta del mundo, antes de la Argentina y Suiza. Alrededor de ochocientos a novecientos de ellos (incluidos los alumnos) forman parte de dos sociedades pertenecientes a la IPA: la Société psychanalytique de Paris (SPP), por un lado, la Association psychanalytique de France (APF), por otro. Los otros psicoanalistas pertenecen en su mayoría a grupos o asociaciones salidos de la antigua École freudienne de Paris (EFP), fundada por Jacques Lacan en 1964 y disuelta, aún durante su vida, en 1980.

Los historiadores del movimiento tomaron la costumbre de clasificar los grupos y los individuos en función de la generación a la cual pertenecen. Utilizan dos modos de numeración: uno, de alcance internacional, concierne a los miembros de la diáspora freudiana esparcidos por el mundo; el otro, de alcance nacional, permite inscribir la filiación transferencial de profesional (quién analizó a quién) a partir de un grupo pionero (pudiendo ser reducido a una sola persona en ciertos países).

En Francia, tres generaciones se sucedieron. La primera está compuesta por los que fundaron la SPP en 1926. Tres de ellos desempeñaron un papel preponderante: Marie Bonaparte, René Laforgue, Rudolph Loewenstein. Debido a su amistad con Freud, a su celebridad, a su actividad permanente de traductora y de militante devota de la causa freudiana, Marie Bonaparte fue la principal organizadora del movimiento. Laforgue

y Loewenstein llegaron a ser los dos principales didactas de la SPP. Son ellos quienes formaron, durante el período de entreguerras, a la segunda generación francesa y, sobre todo, a aquellos que serían los jefes del movimiento después de 1945: Daniel Lagache, Jacques Lacan, Françoise Dolto, Sacha Nacht, Maurice Bouvet.

Vino luego la tercera generación, nacida entre 1920 y 1930, y formada por la segunda. Tuvo que afrontar dos escisiones, la primera en 1953 alrededor de la cuestión del análisis profano,[2] la segunda diez años más tarde (1963), cuando Lacan no fue aceptado como didacta en las filas de la IPA debido a su negación de someterse a las reglas en vigor en cuanto a la duración de las sesiones y la formación de los analistas.[3] Lacan rehusaba, en efecto, plegarse al imperativo de la sesión de cincuenta y cinco minutos y proponía interrumpirla por puntuaciones significativas que dieran un sentido a la palabra del paciente. Además, criticaba la idea de la disolución de la transferencia como un momento terminal del análisis. A su modo de ver, el análisis sostenía una relación transferencial jamás consumada. Por último, rechazaba el principio de una separación radical entre el análisis llamado didáctico y el análisis llamado terapéutico (o personal): en consecuencia, un candidato debía ser libre de elegir su analista sin ser obligado a recurrir a la lista de titulares autorizados. Por otra parte –y es sin duda la razón profunda de esta ruptura–, Lacan restauraba, por su enseñanza y por su estilo, la figura freudiana del maestro socrático en una época en la que ésta era considerada nefasta por la IPA, más preocupada por formar buenos profesionales del psicoanálisis que por reavivar las ambiciones elitistas en el seno del movimiento.

La segunda escisión, de lejos la más grave, fue un drama, primero para el propio Lacan, que no había jamás considerado abandonar la legitimidad freudiana, pero también para toda la tercera generación francesa. Sus miembros más brillantes habían sido analizados por él y de repente se encontraban en campos opuestos: unos reagrupados en la APF, afiliada a la IPA en 1965, los otros reunidos en la EFP y definitivamente echados de las instancias legítimas del freudismo, incluso cuando se consideraban mucho más freudianos que sus homólogos de la IPA, convertidos en sus rivales.

Contrariamente a sus colegas norteamericanos o ingleses, los psicoanalistas franceses de la tercera generación pertenecientes a la IPA no formaron nunca una escuela homogénea. Además, las grandes corrientes del

2. Se llama análisis profano al psicoanálisis practicado por los no médicos.

3. Véase sobre este tema: Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1 y 2, *op. cit.*; *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, *op. cit.*

freudismo internacional no se implantaron en Francia: ni la *Ego Psychology*, ni el kleinismo, ni el annafreudismo, ni la *Self Psychology*, ni las teorías poskleinianas de Wilfred Ruprecht Bion. Es el lacanismo, y sólo él, quien divide en dos polos, luego de treinta años, el campo psicoanalítico francés: los no lacanianos (llamados a veces "freudianos ortodoxos") de un lado, los lacanianos del otro; por supuesto que todos invocan a Freud.

Esta bipolarización del freudismo francés fue acentuada por la presencia de Françoise Dolto en las filas de la EFP. Dotada de un asombroso genio clínico, fue la fundadora en Francia del psicoanálisis de niños: una figura equivalente a la de Melanie Klein para la escuela inglesa, aunque sus tesis estén más cerca de las posiciones de Anna Freud. Ahora bien, en 1963, durante la segunda escisión, Dolto tampoco fue admitida en las filas de la IPA. Las razones invocadas para justificar este rechazo eran inversas a las que habían utilizado contra Lacan: no le reprochaban a Dolto sesiones cortas (las suyas eran reglamentarias), sino una práctica de la cura didáctica demasiado carismática y no compatible, decían, con los estándares de la formación clásica. En realidad, Dolto heredaba la hostilidad que la dirección de la IPA había manifestado siempre para con su analista, René Laforgue, cuya técnica y cuya práctica eran consideradas como marginales, es decir, demasiado cercanas de las de un Ferenczi o un Rank.

En consecuencia, desde 1964, las dos principales figuras francesas del psicoanálisis, Françoise Dolto y Jacques Lacan, libraron su enseñanza fuera de la IPA.

Los conflictos que dividieron a la tercera generación tuvieron repercusiones considerables sobre las dos siguientes, nacidas entre 1935 y 1950. Durante quince años, en efecto, éstas debieron soportar las disputas y las heridas narcisistas de sus brillantes predecesores. Los admiraban por sus obras y su capacidad como didactas, pero los vieron también desgarrarse constantemente entre ellos alrededor de un maestro omnipresente: Jacques Lacan. Condenado por su práctica, mal apreciado por su doctrina y demonizado por las dos sociedades de la IPA, comenzaba entonces a ser idolatrado en su propia escuela.

En consecuencia, en cada campo, las dos nuevas generaciones –la cuarta y la quinta– heredaron una historia conflictiva, legada, ya por los compañeros de ruta de Lacan, que con bastante frecuencia imitaban el estilo del maestro, ya por sus adversarios, que lo detestaban y caricaturizaban su personaje.

Mientras que las dos sociedades de la IPA denunciaban a los lacanianos como no freudianos, los lacanianos miraban a sus colegas de la IPA como burócratas que habían traicionado al psicoanálisis en beneficio de una psicología adaptativa al servicio del capitalismo triunfante. En resumen, los primeros veían a los segundos como aprendices de hechiceros,

adeptos a sesiones pretendidas de "cinco minutos", e incapaces de establecer un cuadro psicoanalítico serio; mientras los segundos miraban a los primeros como ortodoxos desintelectualizados al servicio de un psicoanálisis llamado "norteamericano".

Este muro se derrumbó a fines de los años setenta cuando René Major, didacta de la SPP abierto a la cultura y a la clínica lacanianas, y Serge Leclaire, lacaniano fiel pero servidor de un vasto proyecto de "República freudiana", unieron sus esfuerzos para que los clínicos de las nuevas generaciones pudieran finalmente frecuentarse fuera de sus respectivas asociaciones. Fue la época de "Confrontación", que permitió a los analistas de todas las posturas criticar sus instituciones e intercambiar sus puntos de vista, particularmente sobre la manera de practicar el psicoanálisis. Pues si bien las dos sociedades de la IPA estaban atravesadas por conflictos a propósito de la formación de los analistas, la EFP conocía una grave crisis nacida del fracaso de la experiencia del pase.

Inventado por Lacan en 1967 y puesto en práctica en 1969, este procedimiento de "pasaje" consistía para un analizante (o "pasante") deseoso de ser psicoanalista didacta en exponer a otros colegas (o "pasadores") los elementos de su historia y de su cura que lo habían conducido a querer ser analista. Luego, los pasadores exponían las motivaciones del pasante ante un jurado de didactas, y éste tomaba entonces una decisión entre elegir o rechazar al candidato. El procedimiento apuntaba a reemplazar el sistema clásico de formación de los psicoanalistas por una verdadera interrogación sobre el estatuto del didacta.

En este contexto, Lacan pronunció esas palabras que tanta tinta hicieron correr: "El único que autoriza al psicoanalista es él mismo".[4] Con esta frase, indicaba que el pasaje al *ser-analista* depende de una prueba subjetiva ligada a la transferencia. De ahí surgió, tanto para el candidato como para el didacta, un estado de pérdida, de castración, incluso de melancolía.

La idea de estudiar el funcionamiento real de este famoso pasaje iniciático era extraordinaria. Sin embargo, el procedimiento del pase no tuvo el efecto esperado. Condujo a la EFP a un fracaso y luego a la disolución, después de haber provocado en 1969 una tercera escisión: la partida de varios clínicos, entre ellos François Perrier y Piera Aulagnier. Reunidos en un "Cuarto Grupo", fundaron la Organisation psychanalytique de langue française (OPLF).

Las últimas dos generaciones psicoanalíticas francesas fueron entonces llevadas a pensar su futuro institucional en términos nuevos.

4. Jacques Lacan, "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanaliste de l'École", *Scilicet*, 1968, nº 1, pp. 14-30. Versión inicial en *Analytica*, 8, supl. de *Ornicar?*, 1978, 15.

De una manera general, los jóvenes lacanianos se sentían más libres, en comparación con los maestros que los habían formado, que los miembros de uno y otro grupo de la IPA. Debido a la disolución de la EFP y a la fragmentación del lacanismo en diferentes corrientes (poslacanianos o neolacanianos), esta nueva generación multiplicó las asociaciones. Liberada de toda relación de sumisión con respecto a los maestros de la tercera generación, hizo el duelo de la institución ideal renunciando a la Escuela deseada en su momento por Lacan.

Por otro lado, los analistas de las últimas generaciones de la SPP y de la APF cargan mayormente con el peso de las disputas y las decepciones de las anteriores. Están más adheridos a los didactas que los formaron y que siguen siendo los jefes de fila de sus asociaciones, muy apegados a sus prerrogativas y a sus privilegios. También están más prontos a la revuelta cuando un conflicto estalla. De ahí la violencia institucional, a menudo encubierta, que atraviesa a las dos sociedades de la IPA.

Replegada sobre sí misma después de treinta años, y cultivando su "diferencia" y su estética, la APF no quiso abrir sus filas a los numerosos "alumnos" que siguen sus enseñanzas y que ya no tienen esperanza, a la edad de cincuenta años, de progresar en la jerarquía. Su decepción se traduce por una cierta irrisión con respecto a todo poder institucional.

Diseminados en una veintena de asociaciones, los antiguos lacanianos son en lo sucesivo divididos sobre la práctica y la formación de analistas, lo que no les impide mantener entre ellos relaciones cordiales. Si bien la mayoría de los grupos conservaron el procedimiento del pase, lo transformaron en un ritual sin mucho alcance. Tratándose de la duración de las sesiones, casi todos adoptaron la idea de la puntuación, manteniendo el principio de la libertad de elección del analista por parte del analizante. Pero ninguno redujo el tiempo de la sesión a cinco minutos o incluso a un minuto como lo había hecho Lacan durante los últimos cinco años de su vida. Esta práctica no es imitada hoy más que por un número restringido de analistas que se cuentan con los dedos de la mano.

Una gran diferencia subsiste, sin embargo, entre la práctica clínica de los freudianos lacanianos y la de los freudianos miembros o emparentados con la IPA. Para los primeros, la duración de la sesión no es fija mientras que para los segundos sigue siendo obligatoria y forma parte del marco de la cura: de cuarenta y cinco a cincuenta minutos. Además, en las dos asociaciones francesas pertenecientes a la IPA, las jerarquías y los estudios universitarios obedecen a estándares internacionales.

Es evidente que hay buenos y malos profesionales en todos los grupos psicoanalíticos franceses. En efecto –y es un fenómeno nuevo hoy–, ya ninguna sociedad tiene el monopolio de la buena clínica. Todas están de-

bilitadas por las escisiones, los conflictos, la esclerosis institucional, y todas perdieron prestigio al punto que numerosos terapeutas ya no buscan adherirse o, por el contrario, no dudan en ser miembros de dos (incluso tres) instituciones a la vez.

La reorganización del campo psicoanalítico se tradujo, entre 1996 y 1999, en un doble proceso: multiplicación de las escisiones de un lado, federalismo del otro. Así, la Association mondiale de psychanalyse (AMP), creada por Jacques-Alain Miller, implosionó para dar origen a una diversidad de movimientos autónomos. En lo sucesivo, las instituciones centralizadoras son mucho menos creíbles que las pequeñas unidades, más vivas, más creativas, y siempre prontas a federarse para intercambiar mejor entre ellas la experiencia clínica y los saberes. Prueba de ello es la creación, en octubre de 1998, en Barcelona, de un Movimiento de Convergencia, federando cuarenta y cinco asociaciones lacanianas. En una perspectiva más amplia, la puesta en marcha por René Major en junio de 1997 de los Estados Generales del psicoanálisis indica claramente que el freudismo del año 2000 debería orientarse hacia un nuevo modo de concertación, el de las redes asociativas, respondiendo a las nuevas demandas de la sociedad civil. Sin duda asistiremos también en los próximos años a un serio cuestionamiento del imperialismo clasificatorio del *DSM* y de las ciencias cognitivas, de las cuales comenzamos a medir la ineficacia mientras están en su apogeo.

Francia no tuvo que afrontar la ola de antifreudismo que hace estragos en los Estados Unidos. Ni Freud ni el psicoanálisis son atacados en Europa con semejante virulencia. No obstante, a pesar de su utilidad innegable, las escuelas psicoanalíticas sufren todavía un real descrédito debido a su propensión al dogmatismo.

En cuanto a los pacientes de los años noventa, no se parecen a los de antes. De una manera general, son conformes a la imagen de esta sociedad depresiva en la cual viven. Impregnados por el nihilismo contemporáneo, presentan trastornos narcisistas o depresivos y sufren de soledad y de síntomas de pérdida de identidad. No teniendo a menudo ni la energía ni el deseo de someterse a curas largas, tienen dificultades para frecuentar el consultorio de los psicoanalistas de manera regular.

Se ausentan fácilmente de las sesiones y, a veces, no soportan más de una o dos por semana. Por falta de medios financieros, tienen tendencia a suspender la cura en cuanto constatan una mejoría de su estado, dispuestos a retomarla cuando los síntomas reaparecen. Esta resistencia a entrar en el dispositivo transferencial significa que si la economía de mercado trata a los sujetos como mercaderías, los pacientes también tienen tendencia, a su vez, a utilizar el psicoanálisis como una medicación, y el analista como un receptáculo de sus sufrimientos.

El modelo de la cura-tipo –transmitido de generación en generación a través de la imagen mítica del sillón y del diván– está, de ahora en más, reservado a privilegiados. La mayoría de los jóvenes terapeutas ya no se dedican exclusivamente al psicoanálisis y tienden a sustituir el dispositivo clásico por una "situación analítica" cara a cara, que tiene la apariencia de una psicoterapia. En relación a esto, recalquemos que los lacanianos aceptan más gustosamente esas transformaciones, investidos como están por las posturas doctrinarias del psicoanálisis, mientras que sus colegas de la SPP y de la APF prefieren poner el nombre de "psicoterapia analítica" a esta nueva situación con el fin de distinguirla del modelo considerado intangible de la cura-tipo.

Si bien los pacientes cambiaron, los psicoanalistas de las nuevas generaciones tampoco se parecen a sus predecesores. Sobre este punto, hay menos diferencia que antes entre los lacanianos y los otros freudianos. Todos prosiguieron los mismos estudios de psicología, y muchos ejercen otro oficio que el de psicoanalista: son, en general, psicólogos clínicos. Cualquiera sea su pertenencia, tienen pocos pacientes privados y trabajan sobre todo en instituciones donde emplean otras técnicas: psicodrama, psicoterapia familiar y de grupo. Todos ejercen funciones en servicios de salud: ayuda a los toxicómanos, a las prostitutas, a los delincuentes, a los enfermos de sida, asistencia paliativa, etc.

El acceso al oficio por el camino de la medicina, de la psiquiatría, de la filosofía o de los estudios literarios está en neta regresión en beneficio, ya lo he dicho, de la psicología. En cuanto a la cultura histórica y teórica del psicoanalista medio de hoy, es diferente de la de las generaciones anteriores. Más modestos que sus predecesores, los jóvenes psicoanalistas están a menudo deseosos de adquirir un saber que sus estudios universitarios no les aportaron. Es por eso que muchos se encuentran en los coloquios donde son abordados los grandes problemas de hoy: la droga, la emigración, la violencia, las nuevas formas de vida común y de sexualidad, la muerte, la vejez, etc.

A pesar de todas las dificultades a las cuales está confrontada, esta generación aspira a un renacimiento del freudismo. Más cercanos que sus predecesores a la miseria social, la que cotejan sobre el terreno, los jóvenes son también más pragmáticos, más directos, más humanistas, más sensibles a todas las formas de exclusión, más exigentes en sus elecciones éticas. Orientados por sus estudios hacia la psicología clínica, hicieron el duelo de una época pasada en la cual la figura del maestro aún encarnaba los ideales de un freudismo subversivo y elitista. También se desligaron de las pasiones conflictivas que marcaron el período precedente.

Menos teóricos y más clínicos, manifiestan una mayor apertura a todas las formas de psicoterapia, aun mientras adoptan el psicoanálisis co-

mo modelo de referencia, sin someterse, por ello, a la autoridad de una escuela de la cual saben que en adelante nunca podrá sustituir la pérdida del ideal del maestro. De ahí, un riesgo de eclecticismo que puede conducir, si no tenemos cuidado, a una lasitud en el rigor teórico –y aún más, a un olvido del universalismo freudiano–.

Esta doble ruptura –con el ideal del maestro, por un lado, y con un modelo único de institución, por el otro– parece irreversible. Es ella, a imagen de la fragmentación del campo psicoanalítico, quien puede desembocar en una recomposición positiva de la clínica y de la teoría freudianas y en una consideración de las nuevas diferencias propias de la subjetividad moderna: exilio, depresión, victimización de sí, discriminación del otro, repliegue comunitarista, crisis de identidad, aniquilación del pensamiento, etc.

Con respecto a esto, comprendemos por qué los dos principales conceptos elaborados por Jacques Derrida –la *diferencia* y la *desconstrucción*–[5] se tornan tan productivos para muchos profesionales en el malestar actual del psicoanálisis y de la sociedad. El primero les permite pensar la idea de diferencia sin caer en el diferencialismo y, el segundo, renunciar a la imperiosa figura de la maestría sin borrar, por ello, el ideal platónico del maestro.

Aun cuando estuviera desfalleciente, este ideal sigue siendo el único que pone obstáculo a los estragos del nihilismo contemporáneo. Es, pues, un verdadero desastre lo que el psicoanálisis debería poder remediar en el futuro, gracias al fervor de las nuevas generaciones, entablando nuevos lazos con la filosofía, la psiquiatría y las psicoterapias. Todavía hará falta para eso que consiga dar sentido a los conflictos que no dejarán de surgir en el corazón mismo de la sociedad depresiva.

La imagen bufona del hombre conductista podría entonces desaparecer, como un espejismo a merced de las arenas del desierto.

5. Jacques Derrida escribe difer(*a*)ncia –*differ(a)nce* en lugar de *différence*–, con *a*, para indicar que la diferencia no es una partición entre dos estados o dos géneros, que no es ni una presencia ni una ausencia, sino un movimiento inscrito en el Uno y al cual imprime un rodeo, una división, una desigualdad, un desplazamiento. Véase *L'Écriture et la différence*, *op. cit*.

Élisabeth Roudinesco es historiadora, doctora en Letras, directora de investigación de la Universidad de París VII, vicepresidenta de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis. Entre sus obras se cuentan *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*; *Feminismo y revolución*; *Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* y *Diccionario de psicoanálisis*, este último publicado por Editorial Paidós.

¿Por qué consagrar tanto tiempo a la cura por la palabra cuando los medicamentos dan resultados más rápidos? ¿Acaso los teóricos del cerebro-máquina no han reducido a cenizas las quiméricas construcciones freudianas? En estas condiciones, ¿tiene futuro el psicoanálisis?

Élisabeth Roudinesco responde a estos interrogantes en un ensayo combativo, decididamente crítico ante las pretensiones contemporáneas de transformar la ciencia en religión y de considerar al hombre como un autómata. Lejos de discutir la utilidad de los medicamentos, la autora señala la imposibilidad de que éstos puedan curar al hombre de sus sufrimientos psíquicos. La muerte, las pasiones, la sexualidad, la locura, el inconsciente, la relación con el otro dan forma a la subjetividad, que excede ampliamente la constitución biológica.

A pesar de los ataques de los cuales es objeto y de la esclerosis de sus instituciones, el psicoanálisis es todavía hoy capaz de aportar una respuesta humanista al salvajismo suave y mortífero de una sociedad depresiva que tiende a reducir el pensamiento a la actividad neuronal y a confundir el deseo con una secreción química.


ISBN 950-12-6953-1
52053
9 789501 269536

PAIDÓS CONTEXTOS